NICHIFOR CRAINIC

SFINȚENIA
ÎMPLINIREA UMANULUI

Colecţia „TEOLOGIE ŞI SPIRITUALITATE“
Nr. 2

NICHIFOR CRAINIC

SFINŢENIA – ÎMPLINIREA UMANULUI

(CURS DE TEOLOGIE MISTICĂ)

NICHIFOR CRAINIC

SFINŢENIA – ÎMPLINIREA UMANULUI

(CURS DE TEOLOGIE MISTICĂ)

(1935 –1936)

Ediţie îngrijită de Ierod. TEODOSIE PARASCHIV

TRINITAS

EDITURA MITROPOLIEI MOLDOVEI ŞI BUCOVINEI
IAŞI – 1993

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

În pofida tuturor greutăţilor ce s-au abătut asupra Bisericii şi a slujitorilor ei — clerici şi teologi —, ştiinţa teologică nu a cunoscut nicidecum un regres. Mărturie ne stau faptele. Că se putea mai mult, credem că nimeni nu poate contesta. Însă în acea perioadă grea toţi cei care au rămas în viaţă şi în libertate, au depus toate eforturile pentru menţinerea viabilităţii teologiei noastre.

Tipărirea de literatură teologică continuă şi după 1948, prin publicarea de lucrări originale, traduceri şi manuale. Doar în deceniul 7 s-a înregistrat o rărire a acestor publicaţii, situaţie care a persistat pînă aproape de jumătatea deceniului următor. O adevărată reînviere a literaturii teologice va avea loc odată cu reluarea editării **Filocaliei**, începînd din anul 1975; activitate care continuă din plin şi astăzi.

Cu toate acestea simţim, şi noi, chemarea de a ne da aportul, pe cît ne va fi în putere, la afirmarea ortodoxiei în întreaga societate românească. Şi mai cu seamă prin reorientarea şi redresarea spirituală a tinerei generaţii afectată de ideologia materialistă-atee.

De la ţinerea acestui curs, între anii 1935–1936, literatura noastră teologică s-a îmbogăţit cu noi şi valoroase studii, dar mai ales prin traducerile patristice, cuprinse de-a lungul timpului, în mai multe colecţii, dintre care amintim: **Biblioteca Părinţilor Bisericeşti** sub îngrijirea şi călăuzirea pr. Matei Pîslaru, ed. R. Vîlcii, 1935, 4 volume. **Izvoarele Ortodoxiei**, editată de Pr. Prof. D. Fecioru şi Pr. O. Căciulă, apoi numai de Pr. Prof. D. Fecioru, Bucureşti, 1938, 8 volume. **Filocalia**, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Sibiu 1946–1948, vol. 1–4 şi Bucureşti 1975–1992, vol. 5–12, **Seria Teologică** editată de Mitropolia Transilvaniei, Sibiu, 1933, volume izolate. Şi alte colecţii de format mai mic. De asemenea s-au publicat numeroase traduceri din literatura patristică şi în revistele centrale şi mitropolitane, din Patriarhia Română.

În 1978 Patriarhul Iustin a iniţiat o nouă colecţie de traduceri intitulată **Părinţi şi Scriitori bisericeşti** (P.S.B.), cu menirea de a traduce operele de seamă ale majorităţii Părinţilor şi Scriitorilor bisericeşti, din care au apărut peste 20 de volume.

Toată această osteneală n-a avut şi nu are alt scop decît menţinerea trează a conştiinţei noastre de apartenenţă la Biserica lui Hristos, Biserica neamului nostru, din moşi strămoşi. Acelaşi lucru îl urmărim şi noi astăzi, prin publicarea acestui curs. Dorim, aşadar, să punem din nou la îndemîna celor interesaţi un ghid spiritual, sinteză a întregii noastre spiritualităţi ortodoxe. Desigur, el a fost conceput şi rămîne doar un ghid, o introducere în spiritualitatea creştină ortodoxă, urmînd ca cei interesaţi, să aprofundeze învăţăturile Sf. Părinţi, ajutaţi, în primul rînd, de scrierile din colecţia **Filocalia**, de cărţi precum **Patericul**, **Limonariul**, ş.a.

Nu putem să nu amintim cu această ocazie tratatul de *Spiritualitate ortodoxă* al Pr. Acad. Dumitru Stăniloae, care vine în completarea cursului de faţă, prin aprofundare.

Sperăm ca în acest fel să punem la îndemîna tuturor, mai ales a tinerilor, un ghid de iniţiere în tainele desăvîrşirii creştine.

Mulţumim editurii TRINITAS pentru sprijinul acordat la pregătirea editării acestui volum, doamnei Valeria Grigore şi domnului Grigore Arsene de la ADISAN SRL şi tuturor celor care, într-un fel sau altul, au contribuit la finalizarea acestei lucrări.

Ierod. drd. TEODOSIE PARASCHIV

I.

CE E MISTICA?

Disciplina ce se desfăşoară de la această catedră poartă numele de **„Istoria literaturii religioase şi bisericeşti moderne"**. Am arătat în prelegerea inaugurală a cursului nostru ce este literatura religioasă în sens mai larg precum şi ce este literatura bisericească în sens mai specific şi mai precis. Consultativă una, normativă în mare parte cealaltă, aceste două ramuri ale creaţiei literare, datorate geniilor ivite din cîmpul larg al societăţii creştine, sau din cadrele definite ale Bisericii, converg în aceeaşi tendinţă de sesizare a raportului celui mai intim dintre om şi Dumnezeu. Raportul acesta, în măsura în care e mai intim şi mai adîncit, devine mai insensibil şi mai inefabil. Graiul omenesc, care are anumite limite determinate de condiţia umană, se găseşte adesea în situaţia de a nu putea articula esenţa acestui raport viu dintre Dumnezeu şi om. Raportul acesta viu, care nu e altceva decît unirea sufletului cu Dumnezeu are, deci, un caracter ascuns, tainic, mistic. Constituind centrul de atracţie al literaturii religioase şi bisericeşti, care se luptă pentru a-l exprima şi a-l explica, el răsfrînge o culoare mistică peste această literatură. Astfel, autorii mistici, oricît de limpezi sau de sistematici s-ar sili să fie în expunerile lor asupra experienţelor religioase intime, rămîne totdeauna în opera lor o latură, şi anume cea mai de preţ, care înfăţişează reale dificultăţi de înţelegere. Aceste dificultăţi nu dispar, oricare ar fi metoda de expunere pe care am întrebuinţa-o în tratarea unor subiecte sau a unor epoci din istoria literaturii religioase şi bisericeşti. Fiindcă dificultăţile acestea, legate de sîmburele mistic al vieţii religioase, nu sînt de natură să fie lămurite printr-o simplă metodă istoric-literară.

Şi atunci e nevoie să apelăm la luminile pe care ni le pune la îndemînă Teologia mistică.

Un curs de istoria literaturii religioase şi bisericeşti, mai ales într-o Facultate de Teologie, nu e posibil fără ajutorul Teologiei mistice. Căci ce este altceva această literatură religioasă şi bisericească, decît expresia personală a unei experienţe sau a unei trăiri adînci, vii, în care principiile Teologiei mistice au devenit puteri vii şi competente în personalitatea unuia sau altuia dintre creatorii acestei literaturi? Între Teologia mistică şi literatura religioasă există deci o legătură or-

ganică, legătură dintre un principiu teoretic şi realizarea lui practică, trăirea lui, întruparea lui, am putea zice, într-o personalitate religioasă. Şi atunci cînd sîntem chemaţi să formulăm o judecată asupra valorii intelectuale şi morale a unei astfel de personalităţi religioase, ce criteriu mai sigur putem avea noi la îndemînă decît acela al Teologiei mistice? Baza unei experienţe sau a unei trăiri mistice e Teologia mistică şi tot astfel, cheia înţelegerii şi a judecării acestei experienţe articulate literar e Teologia mistică. Fără ea istoria literaturii religioase şi bisericeşti ar fi un corp alcătuit din diferite părţi, dar lipsit de coloana vertebrală. Patrologia, de pildă, care nu e altceva decît istoria literaturii creştine mai vechi nu e posibilă fără luminile sigure ale Teologiei dogmatice şi ale Teologiei morale, care ne dau criteriile după care să judecăm dacă ideile cutărui sau cutărui autor sînt conforme sau nu cu istoria Bisericii noastre.

Cu atît mai necesar apare deci criteriul Teologiei mistice în domeniul experienţei religioase, experienţă care e atît de variată de la personalitate la personalitate şi care are ca sîmbure central şi tainic legătura intimă dintre suflet şi Dumnezeu. De altfel, experienţa religioasă în gradul cel mai înalt de realizare nu e altceva decît un cîmp de aplicare şi de valorificare a principiilor cuprinse în Teologia mistică.

Pentru aceste motive, noi concepem cursul ce se predă de la această catedră ca avînd o bază permanentă în mistica teoretică sau în Teologia mistică. Aparţiile succesive, istorice ale misticii creştine, capătă un sens unitar dacă sînt considerate în cauza lor generatoare, la lumina principiilor teologice. Caracterul acesta teoretic, de bază, face ca disciplina noastră, de aparenţă istorică, să se încadreze în economia generală a studiilor sacre, la rubrica Teologiei sistematice.

Teologia sistematică e dogmatică, e morală şi e mistică. Dacă dogmatica se ocupă de doctrina revelată asupra fiinţei lui Dumnezeu în Treime şi asupra întregii Sale economii a creaţiei, conservării, mîntuirii şi desăvîrşirii lumii, morala conţine în consecinţă legile conduitei creştine pentru a ajunge la mîntuire şi la desăvîrşire. În ce raport se găseşte atunci Mistica faţă de Dogmatică şi faţă de Morală? Răspunsul la această întrebare nu e lipsit de dificultăţi pentru că între aceste discipline ale Teologiei sistematice nu există şi nici nu pot să existe delimitări care să nu fie încălcate reciproc. Principiile Moralei bunăoară nu sînt decît consecinţa logică sau prelungirea principiilor dogmatice şi o delimitare a lor departe de a însemna o separaţie sau o soluţie de continuitate, nu e decît un mod de a proceda pentru a înlesni cunoaşterea mai precisă a lor. Tot astfel stau lucrurile cînd e vorba să precizăm raportul Misticii faţă de Dogmatică sau faţă de Morală. Limite separatoare nu există dar există anumite caracteristici, care precizează obiectul Misticii faţă de celelalte două discipline ale Teologiei sistematice.

Dacă ceea ce alcătuieşte preocuparea centrală a Misticii e unirea fiinţei omeneşti cu fiinţa supremă a lui Dumnezeu, atunci Mistica ne apare ca o sinteză a

principiilor dogmatice şi morale totodată. Unirea aceasta e un fapt viu de natură spirituală. Principiile dogmatice şi morale în EL, departe de a rămîne noţiuni teoretice şi abstracte, apar personalizate ca să zicem astfel, transformate în puteri actuale, care creează un înalt moment sau o serie de momente de viaţă duhovnicească. Considerată în faptul specific care o caracterizează, şi care e unirea divin-umană, sau cu termenul grecesc: **unirea teandrică**, Mistica are două aspecte deosebite, după cum o privim din punct de vedere dogmatic sau din punct de vedere moral.

Elementul dogmatic intră în alcătuirea ei pentru a-i contura caracterul creştin ortodox. Pentru că în general vorbind, există şi o mistică păgînă şi o mistică a celorlalte religii sau confesiuni, care înfăţişează asemănări şi deosebiri faţă de mistica ortodoxă. Ceea ce deosebeşte mistica noastră de celelalte forme de misticism religios e fundamentul ei dogmatic special, mărturisit de venerabilii ei realizatori.

Elementul moral intră de asemenea în alcătuirea misticii noastre ca însăşi esenţa ei. O personalitate religioasă în cea mai înaltă semnificaţie a cuvîntului e o sinteză vie a adevărului dogmatic şi moral. Dar această sinteză, în comparaţie cu stadiile inferioare ale vieţii religioase, constituie o culme de realizare. Iar culmea de realizare a unei personalităţi creştine se numeşte perfecţiune sau sfinţenie. Unirea teandrică, adică faptul central al misticii, reprezintă deci o culme a sfinţeniei sau a desăvîrşirii. Morala propriu-zisă năzuieşte bineînţeles către această culme ideală, dar ea înfăţişează diferite stadii de progres spiritual în drumul către această culme. Dincolo de aceste stadii progresive, de care se ocupă în special Morala, Mistica are în vedere viaţa de pe culme a desăvîrşirii în Duh sau a sfinţeniei. Între disiplinele Teologiei sistematice, Mistica e astfel o împlinire vie şi o încununare a Dogmaticii şi a Moralei. Mistica e viaţa religioasă realizată la maximum.

După această sumară situare în raporturile disciplinelor Teologiei sistematice, să trecem la definiţia ei şi la precizarea mai deaproape a obiectului ei.

Ce este Mistica?

Înainte de a ajunge la o definiţie a ei ca disciplină, să ne oprim cîtva timp asupra termenului etimologic.

Cuvîntul **Mistică** e de origine greacă. Autorii care ridică chestiunea definiţiei sînt cu toţii de acord cînd pun acest cuvînt în legătură cu următoarele două vorbe:

$\mu\upsilon\omega$ = a închide ochii, a strînge buzele;

$\mu\upsilon\varepsilon\omega$ = a iniţia în lucrurile tainice, bunăoară într-un cult secret.

Tot astfel cuvîntul **mistic** e pus în legătură cu substantivele:

$\mu\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ = cel care iniţiază;

μυστηριον= secret, taină, mister religios, adică partea ezoterică a unui cult, ce se dezvăluie numai celor iniţiaţi. Bunăoară: misterele eleusine.

Cuvîntul **mistic** =*μυστηκος*, zice Joseph de Guibert (**Etudes de Theologie Mystique**, p. 11), era întrebuinţat la greci numai în sens religios; pe cînd acela de mister avea la început sensul profan de **secret**.

După autorul citat, cuvîntul **mister** se găseşte şi în Vechiul Testament şi anume în cărţile Deuterocanonice şi în Daniil, iar în Noul Testament el e întrebuinţat de 28 ori dintre care de 21 de ori îl găsim la Sfîntul Apostol Pavel. Înţelesurile pe care i le stabilesc P. Prat (citat tot de Guibert) cuvîntului **mister** = *μυστηριον*, aşa cum e întrebuinţat în Noul Testament, sînt următoarele trei:

— taină a lui Dumnezeu în legătură cu mîntuirea lumii;

— înţeles ascuns, alegoric sau tipic al unui aşezămînt, al unei povestiri sau al unui tablou; şi

— lucru a cărui acţiune e ascunsă.

Joseph de Guibert, care ne interesează îndeosebi fiindcă e titularul catedrei de Teologie mistică şi ascetică de la Universitatea gregoriană din Roma, observă mai departe că în terminologia bisericească misterele însemnează Sfintele Taine şi în special cele trei de la început adică de **iniţiere** în creştinism: botezul, mirungerea şi euharistia. Mai tîrziu, adaugă el, mister se numea şi orice lucru care depăşeşte puterea de înţelegere a minţii; dar acest înţeles îl are, desigur, chiar din momentul cînd cuvîntul **mister** se aplică Sfintelor Taine, care, prin natura lor, sînt mai presus de înţelegerea raţională. Acestea în ce priveşte cuvîntul **mister** = *μυστηριον*.

Cuvîntul **mistic** însă = *μυστικος*, ca formă adjectivală, nu figurează nici în Noul Testament şi nici la Părinţii apostolici. Întîia oară îl întîlnim la Ipolit, care îl întrebuinţează pentru a desemna învăţăturile păgîne, apoi la Irineu şi la Clement de Alexandria cu înţelesul general de **secret** sau tainic.

Începînd cu veacul al III-lea cuvîntul **mistic** intră în terminologia creştină, unde este întrebuinţat în trei înţelesuri deosebite:

— un înţeles **liturgic**, după care e **mistic** ceea ce se referă la cultul creştin şi la sensul simbolic şi ascuns al lui;

— un înţeles **exegetic**, aplicat la interpretarea alegorică a Sfintei Scripturi;

— un înţeles **teologic** propriu-zis, pe care îl găsim mai întîi la Origen şi la Metodiu de Olimp, după care, **mistice** sînt învăţăturile mai înalte, mai adînci, mai ascunse, ce nu stau, prin urmare, la îndemîna oricui. Mulţi dintre Părinţii noştri *bisericeşti vechi deosebesc, ca şi Meister Eckart de mai tîrziu, două categorii de* creştini: unii cari primesc adevărul revelat printr-un simplu act de credinţă, şi alţii care îl pătrund în esenţa lui mistică printr-o înaltă speculaţie intelectuală luminată mai mult sau mai puţin de har.

În veacul al IV-lea, continuă tot Guibert, găsim întîia oară expresia de **teologie mistică** la Marcel de Ancira, care vorbeşte de o „teologie inefabilă şi mistică", într-un fragment păstrat de Eusebiu. În acelaşi sens expresia de **teologia mistică** apare în veacul al V-lea odată cu scrierile celui care şi-a zis Dionisie Areopagitul, de la care o va împrumuta, precum se ştie, întreg Evul Mediu occidental. La Dionisie, termenul de **mistic**, de **teologie mistică**, pe lîngă înţelesul de cunoaştere a lucrurilor **religioase, tainice**, capătă şi pe acela de **experimentală**, adică o cunoaştere religioasă, tainică, dobîndită în mod experimental şi imediat din unirea cu Dumnezeu **trăită**. Această cunoaştere dionisiană e opusă cunoaşterii raţionale sau dialectice. Prin Dionisie, expresia de **teologie mistică** se generalizează şi se încetăţeneşte în limbajul lumii creştine.

În limbajul modern, termenul de mistic e foarte des întrebuinţat în sensuri care variază şi în derivaţiuni adesea peiorative. Dacă ceea ce e **mistic** e opus la ceea ce e **raţional**, nu odată vom întîlni în terminologia psihiatrilor raţionalişti, pentru care anumite fenomene din viaţa religioasă au o geneză morbidă, cuvîntul de **mistic**, opus aceluia de **normal** sau **sănătos**. Tot astfel, substantivul derivat de **misticism** e susceptibil de o sumă de înţelesuri, aplicate nu numai domeniului religios dar şi domeniului ocultist, domeniului literar profan şi chiar domeniului politic. Alte formaţiuni derivate cum e aceea de misticitate sau de mistificare, cu înţelesuri peiorative, au trecut din franţuzeşte ca neologisme şi în limba noastră. Dar toate aceste înţelesuri aplicate unor domenii atît de variate, şi în sfere tot mai largi şi mai vagi, nu mai au nimic comun cu sensul religios, tainic şi experimental al cunoaşterii mistice; singura lor legătură rămîne aceea a derivaţiunilor etimologice.

Pentru a evita confuziile, teologia modernă, printr-un consens tacit unanim, s-a fixat asupra termenului de **Mistică**, al cărui înţeles este cel cuprins în expresia de **„Teologie mistică"**.

Şi acum, după această excursiune filologică, e timpul să ne întrebăm care e definiţia misticii religioase?

Definiţiile sînt numeroase şi ele variază în formă de la autor la autor, păstrînd aproape totdeauna un acord în ceea ce priveşte fondul. Această varietate formală vine şi din faptul că în domeniul misticii religioase, deşi există o imensă literatură modernă mai ales în Occident, nu există încă o terminologie tehnică fixată. Ştiinţa misticii, ca disciplină aparte în învăţămîntul teologic modern, e de dată cu totul recentă. La romano-catolici întîile catedre dedicate acestei specialităţi datează abia din anii de după război şi sînt, după informaţia noastră, în număr de două, amîndouă în Roma: una la Universitatea gregoriană, pe care o deţine iezuitul Joseph de Guibert, de la care am împrumutat în cea mai mare parte consideraţiile filologice în jurul termenului de mistică; alta la Colegiul Angelic, pe care o deţine marele gînditor dominican Garrigon-Lagrange. Guibert e directorul cunoscutei **Revue d'ascétique et de mystique**, iar Garigon-Lagrange colaborează în

special la revista **La vie spirituelle**, două periodice dedicate studiilor mistice. Disciplina ce se predă la aceste catedre poartă numele **Teologie ascetică şi mistică**.

La noi în ortodoxie, întîia oară apare o catedră similară în anul 1926 cu numele de **Literatură religioasă modernă**, la Facultatea Teologică din Chişinău, iar după 6 ani ia fiinţă şi la Bucureşti cu titulatura pe care o cunoaşteţi. I.P.S. Mitropolit Nicolae Bălan ne-a comunicat că plănuieşte pe seama Academiei Andreiene din Sibiu o catedră pe care o va intitula de „Teologie mistică şi ascetică".

Prin urmare această disciplină căpătînd fiinţă aparte la o dată cu totul recentă, nu exagerăm cînd spunem că ea se găseşte abia pe cale de formare şi ne putem explica de ce terminologia ei tehnică nu e încă deplin precizată. Trebuie să observăm de asemenea că la romano-catolici vine în ajutorul teologului contemporan o imensă literatură, de caracter experimental şi de caracter speculativ totodată, din epoca scolastică şi mai ales din epoca modernă, ceea ce înlesneşte enorm opera lui de sistematizare în curs. La noi, deşi mistica e străvechea glorie a ortodoxiei şi mania întregii mistici occidentale, preocupările sistematice pentru obiectul ei au căzut în umbră mai ales în epoca modernă, aşa încît teologul de azi are mult mai multe dificultăţi de biruit pentru a relua un fir întrerupt. Dar cu oricîte dificultăţi, a readuce în actualitate esenţa mistică a veacurilor ortodoxe constituie o lucrare pe cît de necesară întregirii învăţămîntului teologic pe atît de folositoare nevoilor religioase ale spiritului contemporan şi de întăritoare pentru conştiinţa ortodoxă care se va simţi mult mai sigură de sine în comunitatea strălucirii de odinioară a misticii noastre răsăritene.

Cu acestea, să ne întoarcem la definiţia misticii. Pentru motivele arătate, am spus că autorii occidentali diferă în forma pe care o dau acestei definiţii, păstrînd aproape totdeauna un acord în ceea ce priveşte fondul.

Heinrich Denifle (**Historisch-politische Blätter**, 1875, p. 685), a cărui autoritate o cunoaşteţi din cursul de anul trecut asupra **Misticei germane**, spune că „Teologia mistică" e cea mai grea dintre toate disciplinele teologice. „Noţiunea de mistică e cea mai neclară şi cea mai fluidă dintre ideile Teologiei". Asemenea declaraţie, din partea unui om care poartă supranumele de „cercetător genial" în cîmpul misticii medievale, e de natură să ne descurajeze oarecum. Vom căuta însă sprijin în competenţa altora care s-au străduit totuşi să formuleze o definiţie.

. Profesorul Martin Grabmann, (**Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik**, p. 20–22), după care am citat pe Denifle, ne pune la îndemînă o serie de definiţii din care vom alege cîteva:

După L. Lercher, mistica e: „Ştiinţa însuşirii şi gustării lucrurilor dumnezeieşti, pe temeiul unei asemănări cu ele şi uniri lucrate de Duhul Sfînt prin insuflarea unei iubiri palpabile pentru ele".

Să observăm din această definiţie că participarea omului la actul mistic nu i se datoreşte sieşi, ci harului Duhului Sfînt, care insuflă iubirea pentru lucrurile dumnezeieşti. Să mai observăm că, după acest autor, puterea care îndeplineşte

actul unirii mistice e iubirea inspirată, dar că expresia de „lucruri dumnezeieşti" e oarecum neprecisă.

O altă definiţie e aceea dată de I. Zahn, după care mistica e: „Împlinirea pe pămînt a unirii cu Dumnezeu în **cunoaştere şi în iubire**, prin harul special al lui Dumnezeu, participînd prin rugăciune contemplativă şi păstrîndu-se în sfinţenia vieţii, adesea însoţită de daruri extraordinare atît lăuntrice cît şi exterioare chiar dacă ele nu sînt absolut necesare".

Definiţia aceasta e mult mai explicită decît cea dintîi. În loc de unirea cu lucrurile dumnezeieşti, ea precizează: „unirea cu Dumnezeu". La cea dintîi era vorba numai de o iubire harică, aici e vorba de „cunoaştere şi iubire harică". Harul Divin care dă această iubire şi această cunoaştere e un „har special". Participarea la actul mistic se face prin contemplaţie, iar o condiţie neapărată a ei e curăţenia vieţii sau cu alte cuvinte: purificarea ascetică. Totodată, precizează Zahn, unirea mistică poate să fie însoţită de fapte extraordinare cum sînt extazurile, viziunile, deşi acestea nu sînt absolut necesare.

O a treia definiţie e aceea a lui E. Krebs după care: „Mistica în înţelesul Bisericii este experimentarea şi trăirea unei uniri a sufletului cu Dumnezeu pricinuită de har, în care cunoaşterea adevărurilor dumnezeieşti se limpezeşte prin darurile Duhului şi îndeosebi prin darurile înţelegerii şi al înţelepciunii, şi se adînceşte pînă la simpla percepere şi privire a Adevărului, iubirea de Dumnezeu şi de oameni se intensifică şi se aprinde în mod miraculos, adesea pînă la mari hotărîri eroice, şi bucuria în Dumnezeu se ridică pînă la pregustarea fericirii cereşti".

Ceea ce aduce în plus această definiţie este un dinamism al actului mistic, precizarea înrîuririi harice asupra unor facultăţi sufleteşti cum e aceea a cunoaşterii iluminată astfel, unele efecte ulterioare sau consecinţe cum e hotărîrea eroică, şi în sfîrşit, un preţios adaos că unirea mistică aici pe pămînt nu e decît o scurtă anticipare a veşniciei fericirii din ceruri.

Rezumînd elementele acestor definiţii, vom conclude că mistica e unirea trăită a fiinţei omeneşti cu fiinţa lui Dumnezeu în virtutea asemănării harice:

— că această unire mistică se petrece din iniţiativa Duhului Sfînt, dar că ea cere din partea omului o continuă purificare;

— că harul care o lucrează e har special:

— că afară de acest har special, intervin darurile Duhului Sfînt care iluminează şi îndumnezeiesc facultăţile sufleteşti ale omului, făcîndu-le capabile să sesizeze nemijlocit pe Dumnezeu;

— că adesea unirea mistică e însoţită de fapte extraordinare şi miraculoase, ce nu-i sînt totuşi necesare;

— că această trăire supranaturală e totodată şi cunoaştere şi iubire;

— că efectele ei ulterioare constau, între altele, dintr-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om; şi

— că momentul mistic culminant e o anticipare pămîntească a fericirii cereşti.

Iată, cu aproximaţie bineînţeles, elementele acestui complex teandric care e actul mistic. Despre fiecare dintre ele va fi vorba în dezvoltările ulterioare.

Filozoful neotomist Jacques Maritain (**Les degrés du savoir**, p. 489) dă o definiţie mult mai clară şi mai simplă cînd zice că mistica e: „Cunoaşterea experimentală a adîncimilor lui Dumnezeu sau pasiunea de lucrurile dumnezeieşti, ce duce sufletul printr-o serie de stări şi transformări pînă acolo încît încearcă în adîncul său atingerea dumnezeirii şi simte viaţa lui Dumnezeu". O altă definiţie dată tot de el, mult mai lapidară şi mai temerară în aparenţă, e următoarea: mistica e „cunoaşterea experimentală a lui Dumnezeu în esenţa şi în viaţa sa intimă".

Formularea aceasta simplă şi esenţială lasă însă afară de cuprinsul ei toate celelalte elemente componente ale actului mistic, dar autorul le presupune subînţelese, fiindcă vorbeşte pe larg de fiecare în parte. Ţin să atrag de pe acum atenţia că expresia de „cunoaştere experimentală" a lui Maritain nu are nici înţelesul obişnuit de cunoaştere prin mijlocirea simţurilor. În contemplaţia mistică simţurile adorm, şi aceasta e o condiţie neapărată a cunoaşterii lui Dumnezeu. Această cunoaştere e însă experimentală în sens spiritual întrucît e trăită în esenţa spiritului omenesc în timp ce simţurile şi-au suspendat funcţiunile[1].

Autorii moderni, dintre care am pomenit pe cei de mai sus, au în genere un fel de sfială cînd vorbesc despre o mistică teandrică. Vechea noastră cugetare ortodoxă, cum vom vedea, e mult mai îndrăzneaţă în termeni. Anticipînd, vom spune că sîntem în consensul acestei cugetări venerabile formulînd definiţia următoare: **Teologia mistică e ştiinţa îndumnezeirii omului**.

Teologia mistică are în vedere termenul ultim la care poate ajunge omul răscumpărat şi pornit în sus pe calea adevărului şi a vieţii, deschisă de Domnul Cel care S-a întrupat. Iar termenul acesta ultim e asemănarea omului cu Dumnezeu, sau îndumnezeirea harică a omului. Aceasta e ceea ce numim noi de obicei „perfecţiune, desăvîrşire sau sfinţenie". De aceea Teologia mistică se mai numeşte şi „**ştiinţa sfinţilor**", fiindcă obiectul ei e un lucru cu totul împlinit numai dincolo de ordinea vremelnică, în ordinea cerească, unde sfinţii se bucură de Dumnezeu faţă către faţă, inundaţi de veşnica Sa prezenţă infinită. Aici în condiţia pămîntească, Teologia mistică, privită în esenţa ei de realitate teandrică, e numai o scurtă anticipare a „ştiinţei sfinţilor" sau a fericirii veşnice.

1 Simţurile adorm în lucrarea (activitatea) lor obişnuită. Am putea spune, totuşi, că ele ajung să perceapă o altă realitate, tainică în mod obişnuit.

II.

JUSTIFICAREA DEFINIŢIEI ORTODOXE

Căutînd să precizăm obiectul misticii, am înfăţişat cîteva definiţii formulate de autori moderni. Ele sînt mai puţin sau mai mult explicite, în năzuinţa de a cuprinde întreg complexul vieţii mistice. Am observat însă că aceste definiţii sînt oarecum şovăitoare, fiindcă autorii lor, cercetători din epoca noastră, sînt conduşi parcă de tendinţa subconştientă de a îndulci termenii pentru a-i adapta mentalităţii noastre moderne, mediocrizate sub raportul religios de caracterul ei acutizat raţionalist. Actul mistic însă, considerat în scopul ce-l însufleţeşte, e cel mai îndrăzneţ dintre actele în care se poate angaja fiinţa omenească. El are un caracter extraordinar şi, ca atare, trebuie înfăţişat în termenii ce-i sînt adecvaţi. Pentru aceasta e nevoie să ne întoarcem la vechii creatori ai acestei „ştiinţe a ştiinţelor" care, trăind-o, au căutat s-o definească în acelaşi timp.

Anticipînd sensul pe care ei îl dau misticii, am spus că în spirit ortodox se poate formula următoarea definiţie: **Teologia mistică e ştiinţa îndumnezeirii omului.**

În prelegerea de faţă vom căuta să arătăm că această definiţie se întemeiază pe vechea cugetare ortodoxă. Concordanţa ei cu această cugetare va însemna justificarea ei.

Ca să aşezăm de la început cercetarea noastră pe o linie sigură, să ne adresăm marelui teolog al Bisericii noastre, Grigore de Nazianz (Migne. P. G. 36, 317, Cuv. 48,7). Esenţa creştinismului ca religie el ne-o redă în următorii termeni:

„Pentru că Dumnezeu este inaccesibil, El provoacă admiraţia; prin admiraţie, El naşte dorinţa; prin dorinţă, El justifică; prin justificare El ne face asemenea Lui; atunci El intră în raporturi intime cu cei care au devenit asemenea Lui, Dumnezeu făcînd una cu dumnezeii şi lăsîndu-se cunoscut de ei".

Analizînd această gîndire a Sfîntului Grigore, vom observa mai întîi că impulsul vieţii religioase îl dă Dumnezeu însuşi prin admiraţia pe care o stîrneşte în suflet pentru măreţia divină inaccesibilă. Admiraţia, la rîndul ei, naşte dorinţa de a dobîndi obiectul admirat. Cum obiectul admirat aici e Dumnezeu însuşi, credem că termenul de **dorinţă** poate fi înlocuit în româneşte cu acela de **dor. Dorul** de o persoană presupune că ai cunoscut cîndva această persoană iubită neapărat,

că lipsa ei îţi pricinueşte o durere şi totodată o admiraţie nedomolită de a fi din nou lîngă persoana iubită. Este incontestabil că un **dor de Dumnezeu** a existat totdeauna în sufletul omului căzut din demnitatea paradisiacă. Acest dor sacru îl constată istoria tuturor popoarelor şi el s-a concretizat în feluritele mituri ale religiilor naturale, care nu sînt altceva decît expresii omeneşti articulate ale aspiraţiei către Dumnezeu. Legenda unui „Paradis pierdut" e comună tuturor popoarelor, şi tot astfel aspiraţia de a restabili raportul de armonie divin-umană ce licărea din amintirea acestei legende. Dorul acesta, insuflat de admiraţia lui Dumnezeu, nu e specific creştin, ci general omenesc.

După Sfîntul Grigore însă, Dumnezeu prin dor purifică pe om, iar această purificare îl face asemenea lui Dumnezeu. Modalităţile de purificare, noi ştim, sînt variate. Mozaismul oferea sacrificii materiale ce simbolizau purificările adevărate. Platon şi Aristotel dar mai ales Plotin şi şcoala sa, concep şi ei anumite moduri de purificare. Aceea despre care ne vorbeşte însă Grigore Teologul are un înţeles cu totul special: e purificarea creştină. Iar purificarea creştină înseamnă a muri în Hristos pentru a învia în El. Metoda purificării creştine este imitaţia lui Hristos, asemănarea cu El. Iar asemănarea cu Hristos e totodată asemănarea cu Dumnezeu.

Grigore Teologul e ca şi Clement de Alexandria, pe care îl are în acele privinţe de îndreptar, un platonician creştin. (Henri Pinault: **Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze**, Paris, 1925). În cugetarea sa teologică, el se slujeşte adesea de expresiile lui Platon pentru a turna în ele conţinutul nou al doctrinei creştine. Astfel în ce priveşte ideea de asemănare, el urmează principiul filosofului grec că „**pentru a fi în stare să vadă obiectele, organul viziunii trebuie să devină asemănarea cu ele**". Ochiul n-ar putea să vadă soarele, dacă n-ar avea ceva asemănător cu el, dacă n-ar deveni *μλιθειδης* = asemenea cu soarele. Acest principiu platonic e valabil nu numai pentru ordinea sensibilă, dar şi pentru ordinea inteligibilă sau, cum zicem noi, pentru ordinea spirituală. Astfel ochiul minţii, care e spiritul, n-ar putea să vadă Binele suprem dacă nu s-ar face asemenea cu el: *αγαθεειδης* (idem).

Cum ar putea oare să cunoască sufletul nostru pe Dumnezeu, cum ar putea să-şi astîmpere dorul de El simţindu-L aproape, văzîndu-L faţă către faţă, dacă sufletul n-ar avea în el o putere asemănătoare cu Dumnezeu? Actul cunoaşterii religioase în înţeles mistic nu e posibil fără temeiul acestei asemănări, de care ne vorbeşte întreaga teologie ortodoxă. Bineînţeles, nu e vorba aici de o asemănare naturală, cîtă vreme între noi, creaturile şi Dumnezeu stă distanţa prăpăstioasă a păcatului strămoşesc. Prăpastia aceasta se poate trece numai prin puterea harului divin. Asemănarea, ca idee ideologică, e supranaturală, e asemănare harică. Dar ea e condiţia neapărată a cunoaşterii de Dumnezeu, suprema fericire a omu-

luĭ. Stîrnindu-ne admiraţia prin măreţia sa inaccesibilă iar prin admiraţie aprinzînd în noi dorul de a-L vedea, Dumnezeu ne purifică prin Hristos, Dumnezeu înomenit, şi ne face asemenea Lui pentru a-L putea cunoaşte. Devenind astfel *θεοειδεις*, adică asemănători cu Dumnezeu, El intră în raport intim cu cele asemenea Lui, după cum zice Sfîntul Grigore: „**Dumnezeu devenind una cu dumnezeii şi lăsîndu-se cunoscut de ei**": *θεος θεοις ενουμενος τε και γνωριξομενος.*

Dumnezei, iată cuvîntul de-o îndrăzneală fără margini, cu care genialul teolog numeşte, nici mai mult nici mai puţin, decît pe oamenii deveniţi desăvîrşiţi sau sfinţi. În logica omenească el ar suna ca o absurdă impietate, dar în logica harului în care cugetă Sfîntul Grigore, el e silit să ajungă în mod necesar la construirea acestui termen, care este idealul suprem al credinţei ortodoxe!

Nu ne vom ocupa acum în mod special de teoria cunoaşterii mistice, vom urmări numai noţiunea de îndumnezeire a omului, spicuind-o din literatura patristică, pentru a justifica definiţia pe care am dat-o ştiinţei mistice.

Pentru vechii creştini, care trăiau în atmosfera proaspătă şi fragedă a tradiţiei Mîntuitorului şi apostolilor Săi, această idee de îndumnezeire a omului e dintre cele mai familiare. Ei sînt oameni renăscuţi la viaţa cea nouă a Evangheliei. Păgînismul, încă puternic, e vecin cu ei; mulţi sînt proaspăt convertiţi. Strălucirea mistică a vieţii creştine e atît de mare, încît lor le e uşor să sesizeze prăpastia dintre ordinea păgînă şi ordinea creştină, dintre „omul vechi" şi „omul nou". Ordinea păgînă e, de fapt, dezordinea păcatului şi haosul; ordinea creştină, în care trăiesc ei, e ordinea harului revărsat asupra lumii. Toată fiinţa lor e deschisă către puterea mistică a harului. Creştinii întîielor veacuri, am putea zice, respiră harul ca aerul şi au o sensibilitate spirituală extrem de vie pentru lucrarea lui în lume.

Lumea le apare ca o împrimăvărare nouă a Paradisului pierdut, această lume transfigurată prin Duhul Sfînt ei o percep, după expresia genială a lui Origen — care anticipează astfel pe toţi misticii creştinismului, — „**printr-o senzaţie nesensibilă**". Iată cum caracterizează el această transfigurare harică a fiinţei creştine:

„Cel care examinează mai adînc lucrurile va spune că există, după Scriptură, un anume simţ general dumnezeiesc, pe care numai cei fericiţi ştiu să-l dobîndească, ale cărui specii sînt o vedere în stare să contemple obiecte superioare corpului, de pildă serafimii şi heruvimii; un auz capabil să prindă glasurile ce n-au nici o realitate în aer; un gust în stare să savureze pîinea vie, ce coboară din cer şi dă viaţă lumii; un miros care simte miresme cum e aceea a lui Hristos înaintea lui Dumnezeu; un pipăit ca acela despre care Iona zice că a pipăit cu mîinile lui Cuvîntul vieţii"[1]. Origen, continuînd acest fragment, dă exemplu pe profeţii care,

1 Origen, *Contra lui Celsus*, I, 48, P.S.B. vol. 9, Bucureşti, 1984.

„descoperind acest simţ dumnezeiesc" au auzit în mod divin, au văzut în mod divin, au gustat şi au mirosit la fel, „au pipăit Cuvîntul prin credinţă", simţurile lor percepînd lumea inteligibilă sau lumea spirituală printr-o senzaţie nesensibilă, adică printr-o senzaţie al cărei obiect nu face parte din lumea concretă a sensibilităţii obişnuite.

Expresia lui Origen e paradoxală fiindcă stă în contradicţie cu legile psihologiei ordinare. O senzaţie fără obiect în lumea concretă înconjurătoare e, fireşte, o absurditate. Şi totuşi, prin asemenea senzaţii absurde, profeţii, pe care el ni-i dă exemplu, au descoperit lucruri care ulterior, s-au verificat ca adevărate. Prin urmare, aceste senzaţii absurde erau, totuşi, reale. Profeţii **pipăiau** Verbul divin prin credinţă şi din atingerea lui, zice Origen, „venea în ei un efluviu care îi sfinţea", adică **acel simţ general dumnezeiesc**, care îi punea în contact cu lumea spirituală ale cărei lucrări tainice le puteau apoi povesti. Conţinutul acestei experienţe suprasensibile exprimat în limbajul obişnuit dă naştere paradoxului literar atît de frecvent în mistică. Existenţa lui însă nu dovedeşte altceva decît prezenţa harului divin care lucrează în trăirea mistică. Dar despre aceasta ne vom ocupa altădată. Ceea ce trebuie să reţinem deocamdată e adevărul fundamental al vieţii creştine, că prin Hristos, Cuvîntul întrupat, a venit harul, adică acel simţ general dumnezeiesc prin care „cei fericiţi" vin în contact imediat cu lumea spirituală. Hristos a venit pentru ca fiecare om care crede în El să devină un Hristos. Aceasta e o cugetare frecventă la Părinţii Bisericii noastre şi ea e o variantă a ideii de îndumnezeire a omului. O găsim bunăoară la Origen şi la Metodiu de Olimp. Amîndoi se întemeiază pe acelaşi verset din Psalmul 105, unde se spune: „Nu vă atingeţi de hristoşii (de unşii) Mei şi nu faceţi rău proorocilor Mei". Este un Hristos dar sînt mai mulţi hristoşi, fiindcă toţi cîţi se identifică prin credinţă cu Hristos devin prin harul Lui hristoşi. Adevărul acesta care precizează destinaţia omului în creştinism, e cunoscut sub numele de **filiaţiune adoptivă**. Robii lui Iehova devin în creştinism fii adoptivi ai lui Dumnezeu. Cîţi în Hristos s-au botezat, în Hristos s-au şi îmbrăcat. Dar fiii adoptivi devin, ca şi Fiul cel de o fiinţă, intimii sau casnicii lui Dumnezeu, după expresia lui Grigore Teologul. Ei participă direct la fericirea dumnezeiască. Dar a participa la fericirea dumnezeiască e un mod prea vag parcă şi prea periferic de a vorbi. Fiindcă mai mult decît atît, ei participă la firea dumnezeiască. De unde ştim noi lucrul acesta? Ni-l spune limpede şi categoric Sfîntul Apostol Petru: „El ne-a dat făgăduinţele mari şi scumpe ca prin ele **să vă faceţi părtaşi firii dumnezeieşti**, după ce aţi fugit de stricăciunea care este în lume prin pofte" (II Petru I, 4).

Termenul acesta de „părtaşi la firea dumnezeiască" prin Iisus Hristos, de participare la dumnezeire, îl veţi găsi generalizat în toată literatura mistică adevărată. Viaţa mistică e o viaţă dumnezeiască participată. Omul desăvîrşit

trăieşte dumnezeieşte dar nu prin sine ci prin participare. E o distincţie ce trebuie neapărat subliniată şi reţinută fiindcă ea ne fereşte să înţelegem panteistic unirea cu Dumnezeu, unire care, în doctrina ortodoxă îşi păstrează permanent caracterul teandric.

Destinul omului în creştinism este acela de a ajunge un Hristos prin asemănare, adică un fiu adoptiv a lui Dumnezeu, sau de a ajunge Dumnezeu nu prin identitate ci prin participarea la natura dumnezeiască.

Origen, care respiră aerul acelei primăveri paradisiace, de care am pomenit, înflorită şi îmbălsămată de har, şi care participă cu vigoarea genialei sale cugetări la entuziasmul fără margini al primelor veacuri de viaţă creştină, dă sensul adevărat cu o claritate de cristal acestei idei de îndumnezeire a omului, prezentă în inima creştină: „Precum nu e decît un Duh Sfînt, zice el, şi totuşi sînt atîtea duhuri sfinte cîţi creştini în care locuieşte Duhul Sfînt, tot astfel trebuie să spunem în legătură cu Hristos: din Hristos care e unul provin mulţi hristoşi, — cei despre care Scriptura zice: „nu-mi atingeţi hristoşii şi nu faceţi rău proorocilor mei" (Psalmul 105, 15); şi tot astfel, de la un singur Dumnezeu mulţi primesc titlul de dumnezeu, adică toţi cei în care Dumnezeu locuieşte. Totuşi, nu e pentru noi decît un singur Dumnezeu, Tatăl din care totul vine; un singur adevărat Dumnezeu care ca să spunem astfel dătător de dumnezeire şi un singur Hristos lucrător de hristoşi, şi un singur Duh Sfînt care răspîndit în suflete, sfinţeşte spiritul lor. Şi precum Hristos face alţi hristoşi prin faptul că el e un Hristos, astfel prin faptul că El e propriul Fiu unic al lui Dumnezeu îi face fii ai lui Dumnezeu pe toţi cei care primesc de la El spiritul adopţiunii" (citat de Pamfil în **Apologia pentru Origen**).

Distincţia pe care o face Origen în actul teandric, în unirea mistică, în îndumnezeirea care nu e identitate cu Dumnezeu, iese la iveală foarte limpede în modul de a vorbi specific ortodoxiei, după care hristoşii modelaţi de Hristos se numesc **hristofori**; sfinţii în care sălăşluieşte Duhul Sfînt ca în nişte Biserici vii se numesc **pneumatofori**; dumnezeii cărora Tatăl ceresc le-a dăruit dumnezeirea se numesc **teofori**. E de la sine înţeles că aceste nume nu însemnează grade diferite de sfinţenie, ci unul şi acelaşi lucru supranatural, fiindcă cine poartă pe Hristos în el poartă pe Dumnezeu în Treime şi tot astfel se poate spune despre fiecare dintre aceşti termeni: hristoforii sînt totodată pneumatofori şi invers, fiindcă toţi sînt în realitate teofori. Dar distincţia de care vorbim se observă în compoziţia acestor termeni care, însemnează: purtători de Hristos, purtători de Duh Sfînt, purtători de Dumnezeu, arătînd astfel umanitatea care se îndumnezeieşte fără ca totuşi să dispară în divinitate.

În acest înţeles vorbesc Sfinţii Părinţi ai Bisericii noastre de îndumnezeirea omului.

Clement de Alexandria, platonicianul pe care un Grigore de Nazianz îl va lua de model în formularea filosofică a adevărului creştin, zice, vorbind de efectele întîiei taine de iniţiere întru Hristos: „Botezaţi, noi sîntem iluminaţi; iluminaţi, noi sîntem adoptaţi; adoptaţi, noi sîntem desăvîrşiţi; desăvîrşiţi, noi sîntem imaterializaţi" (Pedagogul, I. 26, 1) — înţelegînd prin această imaterializare procesul de îndumnezeire al omului. Sfinţii Părinţi concep însă îndumnezeirea ca ultimă etapă a unui lung proces de evoluţie personală, progresivă.

Irineu, în cartea sa **Adversus Haereses**, concepe acest proces petrecîndu-se prin mijlocirea Cuvîntului. Prin el, creatura se înalţă spre Tatăl şi, în această înălţare, **depăşeşte pe îngeri**, pentru a lua chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, pentru „a deveni dumnezei".

Ipolit Romanul, considerînd treapta cea mai de sus pe scara acestui progres spiritual, spune, adresîndu-se omului creştin: „Tu ai devenit Dumnezeu!". „Căci Dumnezeu... v-a făcut dumnezei spre slava Sa" (**Philosophumena**, X, 34).

Metodiu de Olimp vede în omul creat chipul lui Dumnezeu, dar subliniază că îi lipsea putinţa de a realiza asemănarea cu El. Cuvîntul divin oferă această putinţă venind în lume şi „luînd forma noastră", pentru ca noi, prin El, să putem lua din nou, „forma dumnezeiască". Pentru noi, modelul formei dumnezeieşti e Iisus Hristos, ale cărui trăsături le imprimăm în noi înşine precum pictorii iscusiţi zugrăvesc pe pînză asemănarea modelului pe care îl contemplă. „Dacă El, (Hristos) — zice Metodiu —, a voit să se înveşmînteze în carne omenească, e pentru ca noi să-L avem, ca pe un tablou expus privirii, model dumnezeiesc de viaţă şi să putem imita pe Cel care l-a zugrăvit"[1].

Aceeaşi idee o găsim exprimată cu o amploare fără asemănare în opera misteriosului autor care iscăleşte Dionisie Areopagitul şi care e părintele întregii mistici creştine de Răsărit şi de Apus. Aproape nu există pagină în această operă, unde să nu ni se vorbească de îndumnezeirea omului, ca de termenul ultim al lucrării harului. „Dumnezeu ne-a dăruit în mod liber existenţa şi viaţa, — zice Dionisie; El formează ceea ce avem noi dumnezeiesc, după tipul frumuseţilor Sale negrăite; El ne desăvîrşeşte, ne ridică la o sfinţenie mai sublimă; văzînd cu milă nevrednicia spirituală în care am căzut prin greşala noastră, El ne recheamă prin harurile renăscătoare (ale Tainelor) la strălucirea întîielor noastre destinaţii; El îşi îngăduie să ia infirmităţile naturii noastre pentru a ne comunica desăvîrşirile naturii Sale şi ne dăruieşte propriile Sale bogăţii şi dumnezeirea Sa însăşi; (**Ierarhia bisericească** III, 7).

Sau, în altă parte: „Mîntuirea nu e posibilă decît pentru spiritele îndumnezeite, iar îndumnezeirea nu e decît unirea şi asemănarea pe care te străduieşti s-o ai cu Dumnezeu" (Op. cit. I, 3).

1 Metodiu de Olimp, *Banchetul*, P.S.B. vol. 10, Bucureşti, 1984.

Maxim Mărturisitorul, care comentează pe Dionisie Areopagitul, lămureşte, după acesta şi după Grigore Teologul, că îndumnezeirea e o lucrare a harului (Migne, P. G. 91, 1080 şi urm.).

Am putea să înmulţim necontenit citatele din literatura patristică, urmărind cum se oglindeşte această idee capitală pentru ortodoxie în cugetarea teologilor care i-au formulat doctrina. Cele pe care le-am dat sînt alese oarecum după succesiunea cronologică pentru a se vedea continuitatea în timp a acestei mari idei. Să ne oprim un moment la Ioan Damaschin, care, pentru doctrina noastră, joacă rolul pe care îl va juca mai tîrziu, pentru Apusul catolic, Toma de Aquino. Damaschin ne-a lăsat îndeosebi o carte de bază în care e sintetizată sistematic întreaga doctrină teologică a Bisericii creştine: **Expunerea exactă a credinţei ortodoxe**[1]. El semnalează acolo aproape toate erorile şi exagerările singuraticilor gînditori în materie de dogmă şi încheagă în sistem latura teologiei adevărate, conformă cu Scriptura, cu Tradiţia şi cu cele şapte Sinoade ecumenice.

Atingînd ideea care ne preocupă, mintea iubitoare de definiţii precise a lui Damaschin, îngrijorată ca nu cumva această idee să stîrnească vreo confuzie de înţelegere, formulează lapidar că omul e „**îndumnezeit prin participarea la lumina divină, iar nu prin transformarea în esenţă divină**".

Formula lui Damaschin e în consensul întregii ortodoxii, dar el se sprijină îndeosebi pe Grigore Teologul, pe care îl citează (Cuvînt, 30, II, 42).

În legătură cu această idee, şi tot cu aceeaşi înţeleaptă grijă de a împrăştia orice posibilitate de confuzie, Damaschin reia chestiunea, de care am vorbit, a hristoşilor. Este un Hristos şi sînt mai mulţi hristoşi. Un Hristos făcător de hristoşi, cum zice Origen. Dar să nu se creadă cumva că aceşti hristoşi sînt identici cu Iisus Hristos. Ei nu sînt de acelaşi gen cu El. Iisus Hristos este exemplarul unic, Om adevărat şi Dumnezeu adevărat. „Un gen de hristoşi nu există", precizează Damaschin. „Nu există nici un alt Hristos care să constea din divinitate şi umanitate, care să fie totodată Dumnezeu şi Om". Fiindcă, oamenii îndumnezeiţi nu înseamnă că sînt transformaţi în esenţă divină, îndumnezeirea lor e numai participarea la lumina divină, sau, cum zice Sfîntul Petru, participarea la natura divină.

Adevărul învăţăturii despre îndumnezeire nu e astfel o născocire a teologilor singuratici, el face parte organică din doctrina Noului Testament, precum l-am văzut vestit în Vechiul Testament, unde îl subliniază un Origen şi un Metodiu de Olimp. E acelaşi lucru pe care îl învaţă Sfîntul Pavel cînd zice: „Căci pe cei pe care (Dumnezeu) i-a cunoscut mai dinainte i-a şi hotărît mai dinainte să fie asemenea chipului Fiului Său, pentru ca El să fie cel întîiu născut între mai mulţi fraţi" (Rom. VIII, 29). Această idee a filiaţiunii adoptive, la rîndul ei, se întemeiază pe învăţătura Mîntuitorului, care zice: „În acea zi veţi cunoaşte că Eu sînt în

1 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Bucureşti, 1938.

Tatăl Meu şi voi în Mine şi Eu în voi" (Ioan, XIV, 20). Precum în lumea fizică există un principiu al vaselor comunicante, tot astfel putem spune, prin analogie, că există şi în lumea spirituală un principiu de comunicaţie între vasele alese ale lui Dumnezeu, şi acest principiu e harul, care le ridică nivelul de viaţă duhovnicească pînă la sublimitatea dumnezeirii. Fiindcă Mîntuitorul însuşi e Acela care porunceşte: „Fiţi desăvîrşiţi precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvîrşit este" (Matei, V. 48).

Nu vreau să sfîrşesc această prelegere fără a o exemplifica prin acea colosală figură a misticii noastre ortodoxe, care e Sfîntul Simion Teologul cel Nou. Acest pnevmatofor experimentat pînă la sublim trăieşte între anii 949 şi 1022, adică în preajma marii schisme dintre Biserica Răsăriteană şi cea Apuseană, rînduit parcă de Dumnezeu să fie stîlp de foc la această tragică răspîntie a istoriei pentru a lumina sensul viitor al ortodoxiei. Biograful său, Nichita Stethatos îl numeşte „înger pămîntean sau om ceresc", iar autorii catolici şi protestanţi sînt de acord cînd găsesc că el e cel mai mare mistic experimental al Bisericii de Răsărit. În Simion Teologul cel Nou trăieşte pînă la ultima fibră a fiinţei duhovniceşti adevărul îndumnezeirii omului.

Iată ce spune el în timpul cînd era acuzat că venerează icoana părintelui său spiritual Simion Studitul: „Venerînd-o, eu salut şi ador pe Hristos în acest sfînt şi pe acest sfînt în Hristos Dumnezeu, pentru că el e în Hristos prin Duh şi Hristos e în Dumnezeu Tatăl şi Tatăl e în Hristos Dumnezeu" (Nichita Stethatos, **Vie de Syméon le Nouveau Théologien**, în Orientalia Christiana, p. 123) — ceea ce nu e altceva decît o trăire a adevărului rostit de Mîntuitorul prin cuvintele: „Eu sînt în Tatăl Meu şi voi în Mine şi Eu în voi".

La rîndul său, Nichita, care i-a fost ucenic şi l-a cunoscut deaproape, îl descrie astfel: „Străbătînd materia şi greutatea trupului, el se elibera de ele şi, nedespărţindu-se niciodată de Dumnezeu, se unea cu el integral în raţiune şi în spirit; graiul lui devenea grai de foc şi începu să scrie ca teolog „Iubirile imnurilor divine"[1]. Fără voia lui, împins de suflul năpraznic al Duhului, el publică ceea ce a văzut prin revelaţie divină, ceea ce a contemplat în viziunile sale, cînd era ridicat mai presus de natură. Sub lucrarea focului dumnezeiesc, el devenea din zi în zi numai foc, numai lumină, **Dumnezeu prin har**, şi asemenea Fiului lui Dumnezeu. Din clipa aceea, persoana lui Dumnezeu Tatăl i se descoperi; el vorbea cu Dumnezeu ca Moise şi, călăuzit de degetul lui Dumnezeu, cu cerneala sa grava ca pe table efectele minunatului foc dumnezeiesc" (op. cit. p. 155).

Din viziunile sale extatice, pe care singur şi le-a descris, vom reproduce una în versiunea lui Nichita, caracteristică în deosebi prin culminaţia la care poate ajunge trăirea în Duh:

---

1 În traducere românească la Pr.Prof.Dr. D. Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1991.

„Odată, pe cînd se afla în picioare, într-o rugăciune prea curată, iată ce văzu: în inteligenţa lui aerul începu să iradieze; fiind în chilia lui, i se păru că se află afară, în plină zi; dar era noapte, în preajma veghei întîia. De sus, începu să strălucească o lumină de aurora — o viziune uriaşă a acestui om! — casa şi toate celelalte lucruri se eclipsară şi el crezu că nu mai e în casă. Într-un extaz total, cu întreaga sa inteligenţă fixă lumina ce-i apăruse: ea creştea mereu făcînd să strălucească aerul tot mai mult şi el se simţi ieşit cu trup cu tot din lucrurile pămîntene. Cum această lumină continua să strălucească tot mai viu şi devenea deasupra lui ca soarele dogoritor în amiază, el observă că el însuşi era în centrul luminii şi plin de bucurie şi de lacrimi pentru atîta dulceaţă care, atît de aproape, îi năpădea trupul întreg, el văzu cum lumina însăşi se unea într-un chip de necrezut cu carnea lui şi-i pătrundea membrele puţin cîte puţin. Caracterul extraordinar al acestei viziuni îl depărta de la contemplaţia sa de mai înainte şi-l făcea să privească numai la ceea ce se petrecea în chip cu totul neobişnuit înlăuntrul său. El văzu deci această lumină năpădindu-i treptat trupul întreg şi inima, şi măruntaiele, şi tranformîndu-l numai în foc şi în lumină. Şi precum se întîmplase adineauri cu casa, tot aşa acum el îl făcea să piardă sentimentul formei, al atitudinii, al apăsării, al aparenţelor trupului său, şi plînsul încetă. Un glas ieşi din lumină şi zise: „Aşa vor fi transformaţi sfinţii, care vor fi în viaţă cînd va suna trîmbiţa supremă şi, intraţi în această stare, vor fi ridicaţi, cum zice Pavel!" (I. Tes. IV, 17).

Fenomenul acesta extraordinar, de dematerializare şi de spiritualizare prin flacăra harului e în perfectă concordanţă cu învăţătura Sfîntului Pavel despre trupurile reînviate în nestricăciune şi glorificate. Simion Teologul cel Nou, prin întreaga lui viaţă străluminată de Duhul Sfînt, ilustrează în mod sublim doctrina îndumnezeirii. Înţelegem astfel de ce viaţa mistică în condiţiile de timp şi spaţiu e începutul vieţii veşnice. În Simion se exemplifică adevărul teologic că destinaţia omului e aceea de a deveni dumnezeu prin asemănare şi prin participare. El însuşi o spune lapidar: „Eu sînt om prin natură şi Dumnezeu prin har".

În viaţa ortodoxă trăirea pnevmatoforică se poate urmări pînă în zilele noastre, cu fenomenele ei caracteristice de transfigurare spirituală a naturii omeneşti. Ea e frecventă printre sfinţii Bisericii ruse şi unul din cazurile cele mai elocvente este acela al Sfîntului Serafim de Sarov, trăitor la începutul veacului al XIX, pe care îl citează Sergiu Bulgacov (**Ortodoxia**).

Ea e viaţa pe culmile supreme ale spiritului creştin.

Şi iată de ce, sprijiniţi pe ramura cugetării teologice şi pe experienţa geniilor ortodoxe, ne simţim suficient de îndreptăţiţi să dăm definiţia pe care am dat-o, şi anume că:

Teologia mistică e ştiinţa îndumnezeirii omului.

III.
TEOLOGIA SPIRITUALĂ ŞI METODA

Teologia mistică, aşa cum am definit-o noi, ca ştiinţă a îndumnezeirii omului, are două aspecte diferite, care atîrnă din punctul de vedere din care o privim, şi tot astfel două criterii metodice de urmat, după cum vrem s-o studiem sub, latura teoretică sau sub latura experimentală, practică.

Prima chestiune e una de împărţire generală a materiei.

A doua chestiune e una de metodă.

Să vorbim pe rînd despre fiecare.

I. Chestiunea împărţirii materiei.

Am spus că în Apus, în limbajul teologic curent, obiectul acestei discipline poartă numele de Teologie ascetică şi mistică. Aceasta nu însemnează nici o inovaţie, fiindcă atît noţiunea de **ascetică**, cît şi aceea de **mistică** sînt conţinute în tezaurul de totdeauna al Teologiei creştine, iar îmbinarea lor în aceeaşi titulatură nu reprezintă decît necesitatea de a sistematiza o materie veche, familiară vieţii creştine.

În general vorbind, viaţa creştină are un caracter teandric, adică ea e o îmbinare de element supranatural şi de element natural sau de element dumnezeiesc şi de element omenesc. Fără unul dintre aceste două elemente nu se poate concepe viaţa creştină. Dacă am limita pe om în sfera propriilor sale puteri, adică în sfera naturii din care face parte, religia adevărată, n- ar putea să aibă loc. Natură însemnează ceea ce este creat de Dumnezeu. Mineralele, vegetalele, animalele, omul şi îngerii înşişi sînt creaturi ale lui Dumnezeu. Dar nici omul şi nici îngerii nu sînt în stare prin ei înşişi să stabilească un raport viu şi continuu cu Dumnezeu personal şi adevărat, raport care constituie religia. Omul în stare de natură e în stare de păcat. Chipul lui Dumnezeu adîncit în sufletul lui e întunecat prin cădere. Sub raportul religios, aspiraţia omului către Dumnezeu există, sau, cum am numit-o noi: dorul de Dumnezeu. Şi acest dor există în virtutea faptului că, chiar sub păcat fiind, chipul sau imaginea lui Dumnezeu n-a dispărut din suflet. El continuă să existe acolo în mod întunecat, sau ca să ne exprimăm printr-o analogie imperfectă, asemenea negativului unei fotografii ce n-a fost încă developată. Aceasta însemnează, cu alte cuvinte, că spiritul religios al omului, dornic de

adevărul absolut, se găseşte într-o stare nebuloasă cînd, în căutarea lui Dumnezeu, el confundă creaturile cu Creatorul, cum se exprimă atît de lapidar Sfîntul Pavel. De aceea, miturile religiilor naturale, create de om în căutarea lui Dumnezeu, nu sînt decît **visuri în stare de veghe**. Ele ne dovedesc tocmai că omul în stare de natură, adică limitat la sfera propriilor sale puteri, nu e capabil de religie autentică. Sub acest raport întruparea Cuvîntului în chip de om însemnează readucerea la strălucire a chipului lui Dumnezeu din sufletul omenesc sau, mai mult decît atît, după cum spune Sfîntul Vasile cel Mare: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca noi, oamenii, să ne îndumnezeim". Să ne îndumnezeim, dar iniţiativa acestei îndumnezeiri aparţine lui Dumnezeu şi ea corespunde acelei aspiraţii confuze, dar fireşti, acelui dor omenesc de Dumnezeu, care persistă în starea de păcat.

Prin urmare, adevărata religie, ca viaţă teandrică realizată, e o colaborare dintre Dumnezeu şi om sub iniţiativa harului dumnezeiesc. Prin creştinism, mîntuirea e dată tuturor în posibilitate. Dar această posibilitate devine o realitate individuală prin actul de fiinţă liberă al omului de a colabora la lucrarea mîntuirii. Căci noi, după cum ne învaţă Sfîntul Pavel, sîntem împreună lucrători, sîntem colaboratori ai lui Dumnezeu la opera mîntuirii sau a sfinţeniei sau a îndumnezeirii[1]. Fără voia lui, nimeni nu se mîntuieşte, nimeni nu se sfinţeşte, nimeni nu se îndumnezeieşte. Aceasta ar anula demnitatea de fiinţă liberă a omului. Mîntuirea e condiţionată între altele şi de voinţa noastră şi, intrinsec, de gradul de intensitate al acestei voinţe.

Mistica, am spus noi, reprezintă culminaţia vieţii creştine teandrice, dar ea nu este întreaga viaţă creştină. Viaţa creştină în general are diferite grade de intensitate, după harurile care o stimulează şi o desăvîrşesc şi după tăria voinţei de a participa la aceste haruri. Astfel vom înţelege distincţia dintre mistică în special şi morală în general. Morala constă din anumite legi care sînt codificarea poruncilor dumnezeieşti. Îndeplinirea acestor legi, începînd de la un minimum necesar, constituie viaţa creştină în general. Dar viaţa creştină, concepută chiar la un nivel minimal, nu mai e viaţă naturală, ci viaţă supranaturală, deoarece începutul ei e botezul prin care am intrat sub har. Practicarea virtuţilor morale şi teologice, credinţa şi faptele bune, contactul organic cu Sfintele Taine, toate se petrec într-o colaborare permanentă a creştinului cu harul dumnezeiesc şi aceasta dă vieţii creştine teandrice un caracter supranatural. Viaţa creştină în general cere îndeplinirea unui minimum de condiţii necesare mîntuirii, condiţii prevăzute în legile moralei.

---

1 Dacă iniţiativa mîntuirii omului o are Dumnezeu, totuşi nimeni nu se poate mîntui fără voia sa. Căci mîntuirea este rezultatul conlucrării omului cu Dumnezeu. El voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină. Dacă acest lucru nu se întîmplă, vina o poartă omul, pentru că a întors spatele lui Dumnezeu. Dumnezeu predestinează pe toţi la mîntuire, adică le dă tuturor posibilitatea dacă vor, să se mîntuiască.

Cum se înfăţişează acum mistica faţă de morală?

Noi ştim că în afară de obligaţiile necesare oricărui creştin pentru a se mîntui, există bunăoară şi sfaturile evanghelice, care sînt lăsate la libera voie a fiecărui creştin să le îmbrăţişeze în vederea unui plan de sfinţenie sau de desăvîrşire. Îndeplinirea lor e în legătură cu haruri dumnezeieşti, care se adaugă celor obişnuite în viaţa creştină codificată prin morală. Dacă morala cere un minimum de obligaţii necesare mîntuirii, mistica oferă un maximum de posibilităţi convenabile îndumnezeirii. Privită sub raportul intensităţii, mistica reprezintă gradul suprem de viaţă teandrică, de viaţă omenească transfigurată prin har; privită sub raportul cantitativ, al extensiei, ea are o sferă mai restrînsă decît sfera vieţii creştine, morale. Creştinii sînt mulţi, dar sfinţii sînt mai puţini.

Acum să revenim la prima chestiune care ne preocupă, aceea a distincţiei dintre **mistică şi asceză** şi a legăturii dintre ele. În legătură cu această chestiune stă împărţirea materiei ce o avem de studiat.

Din cele spuse pînă acum, am văzut că viaţa creştină în general, întemeiată pe legile moralei, constă dintr-o colaborare neîntreruptă a omului, care se străduieşte pentru a dobîndi mîntuirea, cu Dumnezeu, care îl ajută prin har pentru a o dobîndi. Am înţeles de asemenea că viaţa mistică e tot o colaborare teandrică, privită însă la un grad maxim de intensitate, în comparaţie cu cea dintîi, care cere un minim necesar de la care porneşte ascendent opera mîntuirii. Spre culmea vieţii mistice însă, cu cît înaintăm în sus, cu atît dăm de limita puterilor omeneşti, oricît de intensificate ar fi ele de încordarea eroică a voinţei. Limita de sus a puterilor omeneşti nu însemnează totuşi limita vieţii mistice. Căci în realitate, viaţa mistică propriu-zisă, adică viaţa în Dumnezeu, începe abia dincolo de limita puterilor omeneşti. Cu cît înaintăm mai sus pe scara desăvîrşirii, cu atît contribuţia puterilor omeneşti se diminuează din ce în ce mai mult pînă la dispariţia aparentă, iar contribuţia harurilor dumnezeieşti sporeşte în măsură mai mare pînă la covîrşirea omului prin lumina cerească. Transfigurarea dumnezeiască a fiinţei omeneşti, purificate şi iluminate e o lucrare de caracter supranatural a harurilor mistice, sub energia cărora omul devine, ca să zicem astfel, o pastă spiritualizată şi pasivă, ce ia forma pe care i-o dă Duhul Sfînt. Voinţa umană capătă atunci întipărirea voinţei divine. Viaţa mistică e viaţa deiformă, e participarea prin asemănare, prin filiaţie adoptivă, la dumnezeire. Dar pînă la acest moment culminant, de asimilare pasivă a dumnezeirii, există încordarea activă pînă la eroism a voinţei de purificare şi de iluminare sub conducerea harului.

Lucrarea aceasta eroică a voinţei de purificare şi de iluminare sub acţiunea harică, pentru a pregăti fiinţa omenească să primească cununa deiformă a sfinţeniei, se numeşte **asceză**.

E foarte greu de stabilit o limită precisă între mistică şi asceză. Orice domeniu, unde intră în consideraţie harurile dumnezeieşti şi acţiunea lor asupra omu-

lui, e un domeniu de imponderabile şi de subtilităţi în faţa cărora mintea cea mai ascuţită nu poate face decît preciziuni aproximative. Aici intrăm în special într-unul din cele mai subtile domenii ale teologiei. Specialiştii apuseni, cu a lor cunoscută tendinţă catolică de a pune în toate preciziuni infinitezimale, nu izbutesc să fie de acord în ce priveşte delimitarea cît de aproximativă dintre mistică şi asceză. **Dictionnaire de spiritualité**, care e o lucrare capitală şi unică pînă azi în această ramură teologică, redactat de cele mai versate competenţe, ne pune la îndemînă o serie de păreri, dintre care unele înglobează prea mult din mistică în sfera ascezei, iar altele prea mult din asceză în sfera misticii. Concluzia la care ajunge pomenitul **dicţionar** este că aici e vorba de două aspecte diferite ale aceloraşi fapte intim legate între ele şi complementare unele altora: „Ascetica se ataşează părţii active a vieţii spirituale, părţii de cooperare pe care Dumnezeu ne-o cere nouă, silinţelor ce se cer din partea noastră, iar mistica, dimpotrivă, se ataşează aspectului pasiv, lucrării harului în noi, iniţiativelor lui Dumnezeu, pe care noi trebuie numai să le urmărim şi care nu-i aparţin decît Lui" (**Dictionnaire de spiritualité**, fascicola IV, p. 1 013).

În limbajul nostru răsăritean, viaţa duhovnicească este un fapt teandric culminant şi, ca atare, dacă-l considerăm din punct de vedere divin, avem aspectul lui **mistic** propriu-zis, iar dacă îl considerăm din punct de vedere omenesc, avem aspectul lui **ascetic**. Pentru împărţirea materiei, socotim acest îndoit criteriu ca fiind cel mai potrivit. În progresul ascendent al vieţii duhovniceşti, care constă, după cum vom vedea, din trei mari etape, determinate de părintele misticii creştine, Dionisie Areopagitul, vom ţine seama prin urmare, întîi de participarea omului, participarea care constituie asceza, şi apoi de acţiunea harurilor şi darurilor dumnezeieşti, care constituiesc mistica propriu zisă.

Înainte de a păşi mai departe, e de trebuinţă să ne lămurim mai bine asupra termenului de **asceză**.

Etimologic (Ibidem, fascicola III, p. 939), el derivă din verbul grecesc *ασκεω*.

Atît verbul *ασκεω*, cît şi substantivele *ασκησις* = asceză şi *ασκητες* = ascet, au în elina clasică diferite însemnări care, după Dicţionarul de spiritualitate, se împart în trei categorii: fizică, morală şi religioasă.

În sens fizic, asceză înseamnă „exerciţiul forţelor trupeşti. La greci, **asceţii** sînt atleţii şi soldaţii deprinşi cu arta războiului.

În sens moral, asceza e exerciţiul filosofic al virtuţii, al inteligenţii şi al voinţei. În spirit socratic, ea e „strădania calculată şi metodică de a elibera sufletul de pasiunile rele".

Philon din Alexandria adaugă sensului moral şi unul religios întrucît, pentru el, asceza este „exerciţiul metodic care perfecţionează sufletul şi-l pregăteşte pentru contemplaţia lui Dumnezeu".

În creştinism sensul acesta trece ca o moştenire din filosofia eclectică a lui Philon.

La Sfîntul Pavel, care dă bisericilor întemeiate de el sfaturi atît de insistente şi îndemnuri de exercitare a virtuţilor creştine, întîlnim ideea, fără să întîlnim termenul. Pentru el deprinderea creştinului în virtuţile duhovniceşti e analoagă cu deprinderea atletului în gimnaziul elin.

Pentru generaţia următoare de scriitori bisericeşti, creştinul desăvîrşit e numit **atlet**, de unde a rămas desigur expresia de „atlet al lui Hristos".

Abia cu Clement de Alexandria şi cu Origen termenii de asceză şi ascet se încetăţenesc în terminologia creştină. Omul desăvîrşit în sensul nostru se numeşte acum ascet, iar asceza e ajungerea prin renunţări, la viaţa desăvîrşită. Treptat termenii aceştia capătă un colorit specific monahal; mânăstirea se numeşte *ασκηθηριον*, iar „ascetice" se numesc regulile vieţii călugăreşti cunoscute sub numele de „Regulile mari" şi „Regulile mici" ale Sfîntului Vasile cel Mare.

Astfel, în creştinism cele trei înţelesuri diferite ale ascezei eline se contopesc, prin flacăra credinţei, într-o singură disciplină severă de eroism specific care duce la cucerirea vieţii duhovniceşti. Exerciţiile fizice ale vechilor gimnazii şi palestre, care dezvoltau forţele trupeşti ale atletului pentru exhibiţia spectacolelor teatrale, se aplică acum aceluiaşi trup, dar în sens contrar: pentru mortificarea forţelor lui, ca sufletul să devină liber şi apt de asemănarea cu Hristos. Conceptul moral şi religios, separate în gîndirea păgînă, se contopesc în creştinism prin exerciţiul neîndurat al purificării radicale al sufletului şi al iluminării lui prin virtuţile practicate pentru a-l spiritualiza şi a-l face vrednic de darul contemplaţiei mistice. Asceza e acum un eroism nou al atletului lui Hristos, pregătit nu pentru cucerirea orgolioasă a lumii, ci prin renunţarea drastică la lume şi la sine însuşi, pentru cucerirea cerului. Ea e canonul durerii şi al suferinţei, la capătul căreia se aşteaptă explozia de voioşie a biruinţei spiritului. Asceza e patima, crucificarea şi moartea în Hristos cu credinţa învierii întru El. În sens autentic ortodox putem spune că asceza e chipul lui Hristos cel îngropat, iar mistica e chipul lui Hristos cel înviat în slavă dumnezeiască. Căci centrul vieţii duhovniceşti ortodoxe e Iisus Hristos, Dumnezeu înomenit pentru ca noi să ne îndumnezeim. Şi precum moartea e un lucru şi învierea alt lucru, Hristos rămînînd unul şi acelaşi, tot astfel faptul teandric al misticii e unul, ridicîndu-se ca un pisc de munte cu poalele înmuiate în umbra suferinţei şi vîrful inundat de lumina slavei dumenzeieşti.

Asceza şi mistica dau împreună, ca rezultat, **viaţa spirituală** sau viaţa duhovnicească. Teologia ascetică şi mistică se mai numeşte cu un singur calificativ **Teologia spirituală**. Cînd vorbim despre lucrările şi rezultatele ascetico-mistice, vorbim de fapt despre spiritualitate. În noţiunea de spiritualitate se cuprinde, prin urmare, atît străduania continuă de a modela trupul şi sufletul prin tehnica ascezei

cît şi acţiunea harului prin care omul se spiritualizează. Dar cum acest cuvînt de **spiritualitate** în vremea noastră a căpătat o serie de înţelesuri derivate şi de întrebuinţări abuzive, ce stîrnesc o atmosferă de confuzie în jurul lui, trebuie să spunem de la început că sensul original şi ascetic al spiritualităţii e creştin, adică teandric, şi nu poate fi altfel. Să căutăm să ne lămurim.

Există un singur Spirit Sfînt, zice Origen, şi totuşi sînt atîtea spirite sfinte cîţi creştini în care sălăsluieşte Duhul Sfînt. Sînt deci spirite omeneşti şi un spirit dumnezeiesc, Spiritul dumnezeiesc e necreat şi e una din ipostazele Sfintei Treimi. Spiritele omeneşti, dimpotrivă, sînt create precum sînt create şi spiritele îngereşti. Între ele există o deosebire fundamentală, fiindcă această deosebire e de **natură**, iar nu de grad: Spiritul dumnezeiesc e natură necreată, spiritele celelalte sînt natură creată. Această distanţă nu se poate suprima, căci atunci spiritele create ar fi identice cu Spiritul necreat. Dar ea se poate reduce, ca să zicem astfel, prin facultatea divină a asimilării harice, prin acţiunea de **coborîre** a Duhului Sfînt. Ioan Damaschin e foarte limpede cînd ne învaţă că sufletul nu e nici de o fiinţă cu Divinitatea, dar nici una cu materia: „Ceea ce e netrupesc, nevăzut şi fără formă, îl gîndim în două moduri, unul după fiinţă, altul după har; unul din natură astfel, celălalt în comparaţie cu materia rudimentară. Necorporalitatea lui Dumnezeu e după natură; a îngerilor însă, a demonilor şi a sufletului e după har şi în comparaţie cu materia rudimentară" (**Expunerea exactă a credinţei ortodoxe**, II, 12).

În ce priveşte sfera creaţională omenească, am întrebuinţat însă două cuvinte: **suflet şi spirit**. Şi ştim că sufletul e creat şi spiritul de asemenea e creat. Dar însemnează oare aceste două cuvinte două lucruri imateriale deosebite şi existente ca atare în om? Această întrebare îşi are rostul ei întrucît, chiar dacă sîntem teologi, ne găsim uneori în nelămurire cînd e vorba să precizăm ce e sufletul şi ce e spiritul în sfera creaturală umană. Pentru a ieşi din această confuzie, trebuie să ştim că spiritul nu e ceva aparte faţă de suflet. Şi în această privinţă, sfîntul Ioan Damaschin ne lămureşte limpede că „**sufletul nu are un spirit deosebit de el însuşi, ci spiritul e partea cea mai pură din el; căci precum e ochiul în trup aşa e spiritul în suflet**" (**Ibidem**). Prin urmare, spiritul nu e altceva decît un organ al sufletului şi anume organul cel mai pur, cel mai nobil, cel mai perfecţionat, partea cu adevărat superioară din sufletul omenesc. Suflet au şi celelalte vieţuitoare, dar dintre creaturile văzute, singur omul are în sufletul său spirit. În limba greacă spiritul omenesc înţeles astfel se numeşte *vous*. Pentru cugetarea creştină, el fiind, ca să zicem astfel, vîrful superior al sufletului, e în acelaşi timp locul prin care Duhul dumnezeiesc comunică cu fiinţa omenească. Pentru Origen, el este organul revelaţiei harice în om: „Precum lumina corporală îşi arată celor cu ochi sănătoşi atît propria ei prezenţă cît şi aceea a obiectelor, ce cad sub simţuri, tot

astfel Dumnezeu, pătrunzînd printr-o anumită virtute în acest *vous* al fiecăruia — cu condiţia ca gîndirea să nu fie înnegurată şi să nu aibă vreo piedică din partea patimilor — se revelează El însuşi şi revelează şi celelalte obiecte inteligibile raţiunii iluminate de lumina sa" (Psalm. IV, 7).

Înţelegem astfel că spiritul omenesc, pentru a deveni capabil de o revelaţie din partea lui Dumnezeu, trebuie să fie purificat şi iluminat, adică pregătit după modul ascetic. Misticul german Johannes Tauler spune acelaşi lucru cînd deosebeşte în suflet un **Grund** şi un **Gemüt**. Grundul e fundal, e partea cea mai din adînc a sufletului, indeterminabilă şi inefabilă, care constituie locul de sfînt, popas al Divinităţii în fiinţa omenească. Dacă ne putem exprima astfel, **Grund-ul, după Tauler, e faţa sufletului necontenit întoarsă către abisul Divinităţii de unde a pornit şi cu care se înrudeşte prin chipul lui Dumnezeu imprimat in el.** Precum floarea-soarelui se întoarce necontenit în partea de unde vine lumina astrului ceresc, tot astfel spiritul purificat, care e floarea sufletului, se îndreaptă mereu spre lumina dumnezeiască, raţiunea lui de a fi.

Viaţa spirituală, care constituie spiritualitatea, e deci viaţă după modul divin. Fără atingerea sfinţitoare a Duhului Sfînt nu se poate concepe o spiritualitate. Ea e condiţionată de renaşterea „din apă şi din Duh", prin care se trezeşte şi se călăuzeşte spre adevăratul lui destin, dorul de Dumnezeu îngropat în sufletul omenesc. Numai omul renăscut în har poate deveni **om duhovnicesc**, sau om spiritual. Expresia aceasta celebră vine, cum ştim, de la Sfîntul Apostol Pavel, omul care nu s-a născut a doua oară prin har e „om pămîntesc". El nu-i place lui Dumnezeu. „Voi însă nu mai sînteţi pămînteşti, ci duhovniceşti, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în adevăr în voi. Dacă n-are cineva Duhul lui Hristos, nu este al Lui" (Romani, VIII, 9).

În viaţa creştină şi în mistică îndeosebi, joacă un mare rol deosebirea oamenilor în pămînteşti şi duhovniceşti sau, cu alţi termeni, în **psihici** şi **pnevmatici**. Psihic e omul al cărui spirit e îndreptat către lucrurile create. În vechea gîndire ortodoxă, prin termenul de **psihici** se desemnau oamenii nebotezaţi. Pnevmatic e, dimpotrivă, omul renăscut în har, care trăieşte după modul divin. Unul e „omul din afară", care trăieşte după simţuri, celălalt e „omul dinlăuntru", care trăieşte după duh şi în Duh.

Ideea renaşterii în Duh însufleţeşte într-o măsură imensă vechea cugetare a ortodoxiei. Rolul mistic al devenirii omului psihic în pnevmatic îi revine Bisericii. Dacă Hristos e mirele, Biserica e mireasa Lui, binecuvîntată cu germenii harului. De ce spunem noi şi astăzi, cu o expresie banalizată, că Biserica e mama noastră, e maica Biserică? Fiindcă ortodoxia clasică o numeşte născătoarea creştinilor. Biblicul verset: „Creşteţi şi vă înmulţiţi" dacă a avut cumva un sens literal biologic, în tălmăcirea mistică el are un sens pnevmatologic. Biserica e concepută ca

suferind mereu de binecuvîntatele dureri ale facerii. Şi ea va suferi astfel pînă cînd lumea întreagă se va naşte din apă şi din Duh şi va deveni creştină. Metodiu de Olimp tălmăceşte în modul următor rolul mistic al Bisericii: „Ea sufere de durerile facerii pînă cînd toate neamurile vor fi intrat în ea; ea poartă în pîntece şi naşte din nou pe **psihici** pentru a face din ei **pnevmatici**; pentru acest motiv, ea e mamă. Precum concepe femeia şi aduce pe lume în cursul timpului un om deplin, astfel se poate zice: Biserica primeşte continuu în sînul ei pe cei care aleargă către Cuvîntul, îi modelează după asemănarea şi forma lui Hristos şi face din ei, în cursul timpului, cetăţeni ai fericitei veşnicii" (**Banchetul** VIII, 6).

Fără îndoială, rolul acesta de născătoare pnevmatică, atribuit Bisericii prin asemănarea cu Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu cea plină de dar, n-a încetat nici azi şi nu va înceta pînă la sfîrşitul lumii. Dar noi, care am pierdut prin învîrtoşarea inimii simţul acela dumnezeiesc de înţelegere, despre care vorbeşte Origen, spunem în limbajul curent prea puţin cînd vorbim de „Biserica misionară şi misionarismul ei".

Mai tîrziu, cînd numărul adulţilor convertiţi la creştinism şi renăscuţi prin botez se diminuează, iar taina iniţierii se administrează mai ales pruncilor neştiutori, şi totodată cînd viaţa monahală ia o dezvoltare extraordinară, rolul renaşterii pnevmatice apare pe alt plan, mai restrîns, dar nu mai puţin însemnat. El se personifică acum în figura „părintelui duhovnicesc", adică a directorului spiritual, despre care vom vorbi mai tîrziu, şi care iniţiază pe ucenici în arta ascezei şi în tainele înalte ale vieţii mistice. Părinţii duhovniceşti sînt socotiţi acum adevăraţi născători pnevmatici. Considerarea lor e atît de adîncă şi merge pînă acolo încît „fiii duhovniceşti", adică ucenicii iniţiaţi îşi reneagă nu odată părinţii de sînge în favoarea celor spirituali. Istoria mistică a monahismului e plină de asemenea cazuri. Să amintim unul dintr-o mie, pe care îl găsiţi în biografia Sfîntului Simion Noul Teolog.

Sfîntul Simion avea între alţii un ucenic plin de rîvnă, pe nume Arsenie. Într-o zi bate la poarta mânăstirii mama lui după trup, care topindu-se de dorul fiului, voia să-l vadă neapărat. Portarul mânăstirii rezistă. Ea declară că nu se va mişca de acolo pînă nu va vedea pe cel dorit. Portarul, în sfîrşit, îl vesteşte pe Arsenie. Ce credeţi că face fiul la auzul acestei veşti? Refuză categoric să-şi vadă propria mamă! Şi se explică în modul următor: „Eu sînt mort pentru lume de acum încolo. Cum, frate, să mă întorc eu înapoi? Cum aş mai revedea pe cea care m-a născut în trup? Eu am un părinte după duh, de la care primesc zilnic laptele prea curat al harului dumnezeiesc, adică părintele meu întru Dumnezeu. Tot el e şi maica mea pentru că el m-a născut în duh, precum s-a zis, şi el m-a încălzit în sînul său ca pe un prunc nou născut. Niciodată nu voi primi să-l părăsesc ca un dezertor ca să merg la ea, chiar dacă mi s-ar spune că şi-a dat sufletul la poartă" (Nichita Stéthatos: **Viaţa lui Simion Noul Teolog**,.

Trei zile a aşteptat sărmana mamă la poartă, dar a fost în zadar: niciodată nu şi-a mai văzut fiul dorit.

Episodul acesta, foarte caracteristic, pentru spiritualitatea bizantină, e de o cruzime sălbatică dacă îl considerăm pe planul omenesc sau „psihic". El apare sublim însă pe planul duhovnicesc şi e în perfectă conformitate cu Evanghelia, care porunceşte ruperea legăturilor de sînge pentru viaţa pnevmatică, şi cu Apostolul Pavel, care zice: „Sînt bine încredinţat că nici moartea, nici viaţa, nici îngerii, nici stăpînirile, nici puterile, nici lucrurile de acum, nici cele viitoare, nici înălţimea, nici adîncimea nici altă făptură, nu vor fi în stare să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos, Domnul nostru" (Romani, VIII, 38–39).

Pentru a ne lămuri şi mai bine asupra spiritualităţii, să ne referim la cuvintele păstorului celui bun din Evanghelia după Ioan: **„Eu am venit pentru ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă"**.

De ce zice Hristos întîi: „Viaţă să aibă", apoi „şi mai multă să aibă?" Pentru ca noi să înţelegem bine două lucruri: întîi, că viaţa adevărată, viaţa teandrică, nu e posibilă decît după ce ai murit în botez şi te-ai născut din nou în Hristos la „lumina cunoaşterii", al doilea că această viaţă nouă e de diferite grade de sfinţenie, începînd de la botez şi pînă la glorificarea veşnică. Ea trebuie să sporească necontenit în har şi înţelepciune.

Cum să avem **viaţă** în Hristos o cunoaştem din regula moralei că: tot omul trebuie să îndeplinească un minimum de obligaţii necesare mîntuirii, dacă vrea să fie mîntuit.

Cum să avem **mai multă viaţă** în Hristos o putem cunoaşte din ascetică şi mistică, adică din doctrina spirituală a îndumnezeirii omului.

II. Metodă. Dar înainte de a începe expunerea acestei doctrine, e nevoie să vorbim, pe scurt, şi de a doua chestiune anunţată la începutul acestei prelegeri, chestiunea metodei.

Sînt trei metode pe care le-am putea urma în expunerea doctrinei spirituale: o metodă teoretică, o metodă descriptivă, o metodă combinată din primele două.

Metoda teoretică constă din expunerea teologică a elementelor dogmatice şi morale, care constituie raţiunea de a fi a vieţii spirituale sau duhovniceşti. Ea e o metodă deductivă întrucît din expunerea generală teoretică putem formula concluzii care să ne lumineze asupra faptelor reale ale vieţii spirituale. Strict aplicată, această metodă înfăţişează inconvenientul că lasă în afară faptele, adică experienţa mistică în care putem verifica valabilitatea principiilor teoretice.

Metoda descriptivă are în vedere tocmai faptele experienţei mistice, — viaţa trăită — pe care le înfăţişează în caracterele lor deosebitoare; examinarea acestor caractere specifice poate să ducă, pe cale inductivă, la cauzele experienţei

mistice, adică la principiile teoretice, de care am pomenit mai sus. Dar această metodă inductivă, singură ne poate duce la eroare. Faptele experienţei mistice sînt foarte complexe. Unele din ele au numai o aparenţă mistică înşelătoare. Dacă sînt fapte mistice, care aparţin fără nici o îndoială domeniului religios sau teologic, sînt altele, care, sub aparenţe înşelătoare, aparţin în realitate domeniului psihopatologic. Necunoaşterea principiilor dogmatico-morale ne poate duce la confuziuni şi la interpretări greşite. Lucrul acesta se întîmplă mai ales cu psihopatologii laici, care confundă atît de uşor domeniul psihiatric propriu-zis cu domeniul religios, anexînd fapte de mistică pură psihopatologiei şi dînd o interpretare cu totul greşită experienţei mistice. Veacul al XIX-lea a dat la iveală mai ales în Apus, o numeroasă literatură medicală, psihopatologică, ce are la bază această confuzie în virtutea căreia experienţa mistică e interpretată raţionalist ca expresie a unor stări maladive, fără nici un suport cauzal în transcendent.

Atitudinea aceasta a stîrnit, cum era de aşteptat, o reacţie apologetică din partea ştiinţei religioase. Şi este în special meritul, de o însemnătate extraordinară, al ştiinţei catolice franceze de a fi stabilit criterii sigure în examinarea faptelor de experienţă mistică şi în deosebirea lor de fenomenele psihopatologice cu înşelătoare aparenţă religioasă. S-ar putea scrie astăzi un vast tratat de apologetică mistică întemeiat pe rezultatele acestei lungi şi complicate dispute între cele două direcţii descriptive, de interpretare a faptelor mistice.

A treia metodă reiese ca o necesitate din semnalarea, chiar sumară, a insuficienţelor pe care le înfăţişează fiecare dintre cele două dintîi. Dacă metoda teoretică poate deduce concluzii luminoase în ce priveşte experienţa mistică, dar nu examinează faptele; şi dacă metoda descriptiv-inductivă, analizînd minuţios faptele, poate să ducă la interpretarea lor greşită, mai ales cînd ignoră principiile dogmatico-morale, e necesară o metodă mixtă, *teoretic-descriptivă* care, expunînd principiile, să le verifice în experienţa mistică şi examinînd această experienţă, să distingă în ea elementele conforme şi elementele neconforme cu principiile teologice ale vieţii spirituale.

Noi vom urma, pe cît ne va fi posibil, această metodă *teoretic-descriptivă*, sau *deductiv-inductivă*, de sinteză teologică întemeiată pe analiza experienţei mistice. Pomul se cunoaşte după roade, omul după fapte. Oricît de imponderabile ar fi principiile harice, experimentarea lor în viaţa duhovnicească a sfinţilor le proclamă sus şi tare glorioasa existenţă şi dumnezeiasca lucrare în om.

IV.

IZVOARELE MISTICII ORTODOXE

Pentru ortodoxie, izvoarele misticii sînt izvoarele vieţii creştine în general. Dar viaţa creştină e viaţa în Iisus Hristos pentru că El e „Calea, Adevărul şi Viaţa". „Cine vrea să-Mi urmeze Mie să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să vină după Mine". Viaţa creştină e astfel, urmarea vieţii lui Iisus Hristos sau imitaţia Lui. Creştinul desăvîrşit e chipul lui Hristos.

Caracteristica izbitoare de la început a misticii ortodoxe, în comparaţie cu alte varietăţi de mistică, este că ea e hristocentrică. Ortodoxia nu cunoaşte alte forme de spiritualitate. Hristos e viaţa fiindcă El e însuşi Dumnezeu care a creat-o; Hristos e adevărul fiindcă urmînd sau imitînd umanitatea Lui putem ajunge la izvorul vieţii dumnezeieşti. Prin Hristos omul la Hristos Dumnezeu, iată metoda vieţii creştine şi a misticii ortodoxe. Studiind anul trecut mistica germană şi în special mistica lui Eckart, am văzut că ceea ce deosebeşte această mistică e tendinţa ei centrifugă faţă de Iisus Hristos şi faţă de Biserică. În năzuinţa de cufundare în Divinitatea anonimă şi nedeterminabilă, ea face abstracţie de umanitatea Mîntuitorului şi de mijlocirea Sa, preferînd să ne vorbească de Logos ca de un concept pur transcendent, aproape asemănător cu acela al filosofiei eclectice alexandrine. Biserica de asemenea, care e trupul mistic al lui Hristos şi organ al Duhului Sfînt e pentru mistica germană disparenţă. Eckart însuşi o consideră bună pentru oameni inferiori, care nu se pot ridica singuri, ca dînsul, pînă la identificarea cu divinitatea.

Pentru mistica ortodoxă, singur Hristos e făuritor de „hristoşi", adică de creştini desăvîrşiţi, iar condiţia pentru a ajunge la această desăvîrşire e naşterea cea de a doua din sînul maicei Bisericii, care e „născătoarea de dumnezei" după chipul Fecioarei Maria.

Astfel, izvoarele principale ale misticii ortodoxe sînt Scriptura şi Tradiţia.

Hristos cel istoric din Noul Testament e calea de urmat sau exemplul de imitat. Hristos cel euharistic din Biserică e însăşi hrana duhovnicească a organismului omenesc. Viaţa mistică e viaţă în har, şi ea nu e posibilă decît prin mijlocirea celui prin care vine harul în lume.

În Noul Testament găsim rostite de Mîntuitorul însuşi îndreptăţirea, sinceritatea şi posibilitatea contemplaţiei unitive, care e forma cea mai înaltă a desăvîr-

şirii pe pămînt. Au fost anumiţi teologi din cîmpul protestant, care au ridicat chestiunea dacă Iisus Hristos a fost sau nu un mistic sau un extatic (Edv. Lehman, **Mystic in Heidentum und Christentum**). Dar a pune o asemenea chestiune înseamnă a nega dumnezeirea lui Iisus. Căci numai cine nu e Dumnezeu are nevoie de unirea în chip mistic cu Dumnezeu. În Iisus Hristos divinitatea şi umanitatea sînt unite într-una şi aceeaşi persoană care constituie pentru mistică însăşi chezăşia reală şi vie a contemplaţiei unitive asemănătoare. Iar Hristosul euharistic, pe care îl oferă Biserica, e forma sigură a acestei uniri de vreme ce împărtăşirea e, după însăşi învăţătura Mîntuitorului, o teologie.

Sfinţii ortodoxiei, fie că au trăit contemplaţia unitivă, fie că n-au trăit-o, s-au învrednicit de cununa îndumnezeirii prin eroica imitaţie a lui Hristos cel istoric şi prin împărtăşirea cu El în Sfintele Taine.

Pentru noi, exemplul cel mai edificator de viaţă mistică în Iisus Hristos, pe care ni-l îmbie Noul Testament, e Apostolul Pavel, imitator de iubire fără margini al Mîntuitorului, practicant al Sfintelor Taine şi cunoscător prin extaz al misterelor cereşti. Din epistolele sale, doctrina mistică reiese cu o limpezime categorică, şi e confirmată totodată prin propria sa experienţă de viaţă duhovnicească.

Evanghelistul Ioan e un exemplu nu mai puţin strălucit. Idealul tuturor misticilor de mai tîrziu ai ortodoxiei este acela de a fi „întocmai cu apostolii" consideraţi ca unii care au atins culmile desăvîrşirii. Hristos fiind Dumnezeu în persoană, apostolii devin modelele tuturor celor care, în adîncă smerenie, rîvnesc la măsura cea mai înaltă a desăvîrşirii.

Prin urmare, izvoarele principale, pe care se întemeiază viaţa mistică sînt: Sfînta Scriptură şi Sfînta Tradiţie.

În ce priveşte teologia spirituală, elementele ei le găsim din abundenţă în scrierile Părinţilor bisericeşti. Trebuie să spunem însă de la început că, în teologia ortodoxă, nu avem la îndemînă un tratat complet de spiritualitate, — sau, dacă există cumva în vreo limbă ortodoxă modernă, noi nu-l cunoaştem încă — un tratat de spiritualitate în care să se fi sistematizat elementele ascezei şi elementele misticii[1]. Izvoarele sînt foarte bogate, dar în mare parte necercetate şi nestudiate. Unele s-au tipărit la întîmplare, în decursul veacurilor, şi sînt astăzi raritaţi. Altele zac pînă în vremea noastră în manuscrisele bibliotecilor monahale. În ce priveşte mai ales perioada postpatristică adică din veacul al IX-lea încoace, timp în care viaţa şi literatura mistică sînt în continuă dezvoltare, teologia ortodoxă modernă ne oferă atît de puţine ştiri, încît domeniul acesta se poate

1 Astăzi noi beneficiem şi de un tratat de Spiritualitate ortodoxă al Părintelui D. Stăniloae. Vezi Pr.Prof.Dr. Stăniloae, *Teologia morală Ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1981. Acest tratat are următoarea împărţire: I. Purificarea; II Iluminarea; III Desăvîrşirea prin unirea cu Dumnezeu sau prin îndumnezeire.

considera aproape ca necunoscut. În asemenea condiţii, încercarea noastră de a contura pe cît se poate liniile unei Teologii spirituale ortodoxe are nevoie să fie considerată cu bunăvoinţa oricărui început de desţelenire a terenurilor de mult părăsite. Noi o facem cu conştiinţa tuturor imperfecţiunilor acestui început, dar cu nădejdea că poate, provocat de încercarea noastră, un altul mai vrednic se va ivi, care să desăvîrşească lipsurile şi imperfecţiunile noastre.

Cu această mărturisire, ne încumetăm să schiţăm aici, oricît de necomplet, izvoarele pe temeiul cărora se poate sistematiza o Teologie spirituală ortodoxă.

Pentru perioada patristică lucrul e mai lesnicios. Chiar dacă ea nu e studiată îndeosebi sub unghiul ascetic sau mistic, găsim în orice tratat de patrologie indicaţiile bibliografice necesare. Elemente de mistică şi mai cu seamă de ascetică întîlnim, împrăştiate în opera tuturor autorilor, începînd cu părinţii apostolici.

Clement de Alexandria, şeful şcolii creştinilor de Teologie spirituală, în cartea sa **„Pedagogul"**[1], dar, mai ales în **Stromate**[2], e filozof şi creştin. Pentru el filozofia elină e ca Vechiul Testament: înainte-mergătoarea lui Hristos, şi pe acest temei el încearcă întîiul acord între filosofie şi creştinism. El încearcă să dea gnozei (cunoaşterii) păgîne, contemplaţiei platonice şi philoniene precum şi apatiei stoice un conţinut creştin. Întrucît a izbutit, deşi creştin convins, e o chestiune discutabilă. Pedagogul de care vorbeşte el e însuşi Domnul Hristos. Omul desăvîrşit e, pentru el filosoful, omul care se ridică la suprema cunoaştere: **gnosticul**. Această cunoaştere de caracter iniţiatic, ezoteric e mai presus de credinţă. Ea e o contemplaţie. Deşi Clement vorbeşte repetat şi interesant despre contemplaţie, consideraţiile sale nu sînt îndeajuns de limpezi ca să ne lămurim că e vorba de o contemplaţie intelectuală în sensul filosofiei eline sau de o contemplaţie mistică în sens creştin. În această contemplaţie participă şi puterea iubirii. Pentru a ajunge la perfecţiunea cunoaşterii e necesară purificarea, asceza. Clement vorbeşte pe larg de apatie, dar punînd accentul prea mult pe impasibilitatea absolută a sufletului, ideea sa despre apatie e mai mult stoică decît creştină. În general, influenţa filosofiei eline e prea puternică asupra lui, iar terminologia creştină e încă neprecizată în acest timp pentru a-i cere lui Clement distincţiuni bine conturate între felul de a gîndi păgîn şi cel creştin. Gnosticul său, adică ceea ce înţelege el prin creştinul desăvîrşit, e prea mult filosof pentru a fi un model de om duhovnicesc.

Origen, elevul lui Clement şi urmaşul său la celebra şcoală teologică alexandrină, deşi prietenos faţă de filozofia păgînă, pe care o crede, ca şi dascălul său, derivată din Biblie, e mult mai desfăcut de influenţa acestei filozofii în ideile sale

1 Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, P.S.B. vol. 4, Bucureşti, 1982.
2 Idem, *Stromate*, P.S.B. vol. 5, Bucureşti, 1982.

mistice. Aceste idei le găsim răspîndite în **Principii**[1], în **Contra Celsum**, în omilii şi comentarii, între care comentariul la **Cîntarea Cîntărilor** e un exemplu pe care îl vor repeta aproape toţi marii mistici de mai tîrziu. Căci poemul acesta fără moarte e imaginea literară a legăturii intime între Hristos şi toţi cîţi aderă la El. Pentru omul de geniu Origen, care la vîrsta de 18 ani era profesor universitar, cum am zice azi, temeiurile gîndirii mistice sînt în Scriptură şi în acea tradiţie apostolică înţeleasă ezoteric, care joacă un rol atît de mare în veacurile de la început. Creştinii se împart în două categorii, ca şi la Clement: activi şi contemplativi. Activii sînt cei simpli, pentru care credinţa e suficientă şi pe care, totuşi, Origen nu-i dispreţuieşte. Contemplativii sînt „gnosticii", care, pe lîngă credinţă, se ridică la perfecţiune prin cunoaşterea mistică, socotită în filiaţia acelei tradiţii ezoterice apostolice, de care am pomenit. Aprofundarea cuvîntului lui Dumnezeu, unită cu iubirea şi cu rugăciunea, duce la acel „simţ dumnezeiesc" de care am pomenit, şi care e un dar al harului, de înţelegere a misterelor divine. E contemplaţia origenistă, înţeleasă mult mai creştin decît o putuse face Clement. Desăvîrşirea sau îndumnezeirea nu e pentru Origen simpla contemplaţie filosofică, atît de echivoc exprimată de Clement, ea e un act moral de asemănare şi de participare la Divinitate. Origen distinge clar un progres în perfecţiune, de la începători pînă la suprema treaptă a unirii cu Hristos. Gnosticul său e un ascet în toată puterea cuvîntului, fără aliajul clementin al elementului stoic. Origen e un adevărat anahoret, deşi trăieşte în lume. Abstinenţa sa care a mers pînă la ciuntirea trupului, postul riguros, odihna pe pămîntul gol, lepădarea de bunuri, viaţa continuă de rugăciune şi de contemplaţie, fac din el un anahoret care anticipează retragerile în pustie. Viaţa lui are o influenţă considerabilă asupra monahismului ce se dezvoltă ulterior. Gnosticul ascet despre care vorbeşte Origen, e de fapt întrupat de el însuşi. Sînt, fără îndoială, şi unele greşeli de semnalat în concepţia sa mistică, precum sînt şi în domeniul dogmatic. Omul acesta a greşit destul, fiindcă a cugetat enorm de mult într-o vreme cînd dogma ortodoxă nu era încă fixată. Concepţia sa despre rugăciunea care trebuie adresată numai Tatălui prin mijlocirea Fiului e, fireşte, prea limitată. Dar omul acesta, de-o ameţitoare înălţime a cugetării şi de-o ariditate înspăimîntătoare în disciplina ascetică pe care şi-o administrează, e un temperament de flacără în viaţa lui duhovnicească, iubirea lui divină îl face să-şi termine adesea scrierile cu rugăciuni fierbinţi, iar alteori îmbracă aspectul gingaş al idilei. El se doreşte ţinînd în braţe pe pruncul Iisus, aşa cum se va dori, peste o mie de ani, un Francisc d'Assisi.

În epoca următoare începe să se dezvolte monahismul anahoret şi apoi monahismul cenobit. Asceţii primelor veacuri trăiau în lume. Acum se retrag în pustie

1 Origen, *Despre principii*, P.S.B. vol. 8, Bucureşti, 1982.

sau se adună organizaţi, în mânăstire. Izvoarele spiritualităţii monahale le găsim în dicteurile lui Antonie cel Mare, care nu ştie carte, în **Viaţa**[1] lui, scrisă de Atanasie cel Mare, în regulile lui Pahomie şi în regulile Sfîntului Vasile[2], care constituiesc pînă azi baza monahismului răsăritean. De asemenea, în **Instituţiile monahale** şi în celelalte scrieri ale lui Ioan Cassian.

Filocalia, care, desigur, datează de mai tîrziu şi despre care pomenesc atît de des autorii ruşi şi cei occidentali cînd vorbesc de spiritualitatea ortodoxă, e o vastă antologie de scrieri patristice şi haghiografice, cu conţinut dogmatic, moral şi spiritual. Nu ştim încă dacă măcar părţi din ea au ajuns prin mînăstirile noastre.[3]

Noi avem însă **Patericul**[4] sau „Cuvintele părinţilor bătrîni", care e de asemenea o antologie în care experienţa duhovnicească a marilor anahoreţi este expusă sub formă de povestiri, de sfaturi, de sentinţe sau de anecdote bogate de înţeles spiritual.

La aceasta se vor adăuga mai tîrziu, pentru cunoaşterea vieţii duhovniceşti, haghiografiile.

Macarie Egipteanul, care trăieşte în veacul al IV-lea şi căruia tradiţia îi atribuie cele 50 de **Omilii duhovniceşti**, nu se ştie cu siguranţă dacă e autorul lor. Unii critici moderni datează aceste omilii din veacurile V sau VI. Dar indiferent de chestiunea autenticităţii, cartea aceasta e un monument al misticii răsăritene. Autorul e un călugăr care se adresează călugărilor pentru a-i edifica asupra vieţii lăuntrice din punct de vedere ascetic şi mistic. El vorbeşte ca un învăţat, dar totodată ca omul care a experimentat darurile cereşti şi extazul. Pentru el mîntuirea e numai prima treaptă a sfinţeniei. El are conştiinţa puternică a răului din lume şi din om şi ştie că îndumnezeirea nu e posibilă decît prin eliberarea de patimi şi totala dăruire de sine lui Dumnezeu. Sufletul a fost creat după chipul Lui şi tinde să devină iarăşi chipul Lui. Spiritualitatea constă din strădanie ascetică dar şi din lucrarea harului. În ridicarea spre Dumnezeu intră în consideraţie rolul negativ al diavolului şi războiul necontenit pe care îl duce împotriva omului. Dar sufletul biruitor din încercări e căutat de Dumnezeu ca o mireasă de mirele ei. Hristos e Cel care îl reînnoieşte cu viaţă dumnezeiască. Lepădarea de lume şi iubirea de Dumnezeu se răsplătesc, chiar aici pe pămînt cu lumina harică, ce se descoperă în extaz şi în viziuni. Această fericire momentană e însă numai o anticipare a

---

1 Sf. Antonie cel Mare, *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, P.S.B. vol. 18, Bucureşti, 1989.

2 Sf. Vasile cel Mare, *Asceticile*, P.S.B. vol. 18, Bucureşti, 1989.

3 Între timp cercetările mai noi au confirmat faptul că mânăstirile noastre au fost pline de scrieri patristice. Facem precizarea că prima versiune într-o limbă modernă a Filocaliei este cea în limba română,realizată de ucenicii stareţului Paisie, spre sfîrşitul sec. XVIII-lea şi începutul sec. XIX-lea. Astăzi sîntem singurul popor care avem pînă în prezent a doua versiune a ei în limba vie a poporului.

4 *Patericul*, Rîmnic, 1930. Reeditat, ediţie anastatică, Alba Iulia, 1990.

„Sabatului veşnic" din lumea viitoare. Pentru Macarie, extazul e „cununia" sufletului cu Dumnezeu, e revelaţia luminii cereşti. Cărţii acesteia, ce i se atribuie, se dă atîta însemnătate, încît Macarie e numit uneori părintele misticii răsăritene. Bineînţeles, de autorii cari îl consideră anterior lui Dionisie Areopagitul.

Evagrie din Pont sau **Ponticul**, care a scris între altele un tratat **Despre rugăciune**[1], e un origenist cînd distinge pe monahul contemplativ de monahul activ. Încă din vechime, ortodoxia lui a fost nu odată suspectată. Interesant, sub raportul filiaţiei ideilor, e faptul că Ioan Scărarul se inspiră din scrierile lui Evagrie, fără să-l urmeze în laturile suspectate.

Marcu Pustnicul e citat adesea în scrierile ulterioare cu tratatul său **Despre legea duhovnicească**.

Nil Sinaitul de asemenea, este citat prin celebrul său opuscul **Despre rugăciune**, scris într-adevăr cu o rară fineţe spirituală.

Efrem Sirul e un autor foarte fecund. Comentator asiduu al textelor biblice, orator de mare suflu şi poet inspirat, în toate scrierile sale preocupările morale şi ascetice sînt pe planul întîi. E un speculativ şi un experimental în acelaşi timp, acest pustnic care a trăit într-o peşteră şi care s-a putut lăuda că n- a posedat, cît a trăit pe pămînt, nici măcar toiag sau traistă. Poeziile sale sînt în mare parte închinate lui Hristos şi Fecioarei Maria. Unele au fost încorporate în cult ca rugăciuni. Pentru ele, posteritatea i-a dat supranumele de „harpă a Duhului Sfînt". **Cuvintele** sale au avut şi au încă un prestigiu şi o răspîndire extraordinară în viaţa monahală. În anul 1920, cam tîrziu ce e drept, romano-catolicii l-au proclamat şi ei „învăţător al Bisericii".

. Efrem a creat o întreagă şcoală de spiritualitate în limba siriană.

Isaac de Ninive ne-a lăsat 7 cărţi tratînd felurite chestiuni ale vieţii spirituale. Asceza e pentru el calea care duce la contemplaţie. Trăind în veacul al VI-lea, cînd ies la iveală scrierile lui Dionisie, suferă într-o măsură influenţa lui. Isaac e un vizionar, ceea ce nu-l împiedică să aibă consideraţii profunde şi limpezi asupra diferitelor faze ale misticii.

Ioan Scărarul, care trăieşte în veacul al VI-lea, e autorul cărţii de renume universal **Scara Paradisului**[2], şi al **Cărţii către păstor**, cu sfaturi pentru superiorii mânăstirilor. Ioan se mai numeşte Sinaitul fiindcă şi-a petrecut viaţa în muntele Sinai, locul de origine al marei mişcări mistice care este **isihasmul**; se mai numeşte şi Scolasticul nu numai fiindcă era un om învăţat, ci fiindcă opera sa a ajuns îndreptarul vieţii spirituale. Numele lui însă cel mai obişnuit e acela de Ioan Climax (de la $\kappa\lambda\iota\mu\alpha\xi$ = scară). **Scara paradisului** e prima încercare considerabilă

1 Evagrie Ponticul, *Cuvînt despre rugăciune*, în Filocalia vol. 1, ed.II, Sibiu, 1948.
2 Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, în Filocalia vol. 9, Bucureşti, 1980.

de sistematizare a experienţii ascetice şi mistice din veacurile anterioare. Ioan o face la cerere, cu scopul precis de a învăţa pe cei doritori de viaţă desăvîrşită. E, prin urmare, o metodă ascetico-mistică. Scara e un simbol al progresului ascendent către perfecţiune. Ea are 30 de trepte, iarăşi un simbol, fiindcă 30 de ani are viaţa ascunsă a Mîntuitorului. Fiecare treaptă reprezintă un grad de perfecţiune. Din această concepţie a lui Ioan Scărarul ne încredinţăm definitiv, dacă mai era nevoie, că Iisus Hristos e centrul misticii ortodoxe şi că, în afară de El, ortodoxia nu concepe viaţă desăvîrşită.

Din cele 30 de grade, primele 7 privesc pe începători, următoarele 19 pe progresanţi şi ultimele 4 pe cei care se desăvîrşesc.

În primele 7 grade, se tratează despre lepădarea de lume. Monahul e un călător care trebuie să se simtă străin în această lume. Dar îndată ce a părăsit-o, demonul intervine cu amintirea lucrurilor lăsate în urmă şi cu arătarea dificultăţilor vieţii aride în care ai intrat. Leac pentru acest rău e supunerea sau **ascultarea** călugărească, pe care Ioan Scărarul o defineşte: „abdicarea totală de la viaţa proprie" şi insistă îndelung asupra ei. Dezvoltă apoi învăţătura despre mărturisirea păcatelor, care poate fi secretă sau publică. Precum medicului îi arăţi rana, tot astfel duhovnicului trebuie să-i arăţi păcatul. Mărturisirea trebuie însoţită de căinţă şi urmată de penitenţă, pe care autorul o descrie, la gradul 5, printr-un tablou lugubru şi zguduitor, de o putere dantescă. Pentru ca pocăinţa să capete intensitate, trebuie să meditezi adînc şi mult gîndul morţii; moartea tuturor şi moartea ta. Ultimul grad din primul ciclu e închinat tristeţii şi darului lacrimilor. Nu tristeţea ce vine de la lucruri, ca un regret, ci tristeţea ce vine de la Dumnezeu pentru cele păcătuite, ea e în acelaşi timp o împăcare cu încercările şi pedepsele pe care le meriţi pentru păcatul tău. Darul lacrimilor, asupra căruia insistă şi Efrem şi Isaac Sirul şi aproape toţi marii anahoreţi, are un înţeles adînc de baie a renaşterii egală cu baia botezului.

De la noviciat, **Scara** trece la progresanţi (gradele 8–26).

Dacă partea întîi are un caracter negativ, de lepădare, partea a doua are un caracter îndoit de negaţie şi de afirmaţie pozitivă. Viciile alternează aici cu virtuţile. Sufletul e arătat cînd în umbra celor dintîi, cînd în lumina celor din urmă. Se tratează astfel despre: mînie şi blîndeţe, uitarea ocărilor, clevetirea, poliloghia sau vorbăria şi tăcerea, minciuna, dezgustul sau descurajarea, lăcomia, temperanţa şi castitatea, avariţia, sărăcia, învîrtoşarea inimii, somnul, veghile, lenevia, slava deşartă, mîndria, bunătatea inimii sau blîndeţea şi simplitatea, umilinţa care e virtutea ce distruge toate viciile, şi deosebirea gîndurilor, a viciilor şi a virtuţilor.

Ultimele patru grade (27–30) tratează despre viaţa desăvîrşită. Treapta întîi a vieţii desăvîrşite, e pustnicia, care e „portul singurătăţii" de odihnă şi linişte. Anahoretul ancorat aici intră în familiaritatea lui Dumnezeu. El e imaginea îngerului pe pămînt. Această familiaritate divină o constituie rugăciunea de caracter

extraordinar, care, zice Ioan Climax „tiranizează" în mod evlavios pe Dumnezeu. Dar oricît de înalt ar fi acest grad de perfecţiune, căinţa e mereu necesară după exemplul lui Pavel, care deşi desăvîrşit, se socotea cel dintîi dintre păcătoşi. Rugăciunea călugărului cenobit e imperfectă, fiindcă e tulburată de imagini şi se rosteşte în multe cuvinte. Rugăciunea anahoretului e desăvîrşită şi are nevoie de un minimum de cuvinte. Climax distinge un progres în rugăciune prin silinţa sufletului de a înlătura gîndurile tulburătoare, şi prin concentrarea integrală asupra vorbelor rostite. În rugăciunea extraordinară, sufletul se află în permanentă unire cu Dumnezeu. El se purifică şi se iluminează ca în flacăra unui cuptor aprins. În această stare, ating treapta a 29-a a Scării, care e **apatia creştină**. Starea de apatie e vecină cu nemurirea. În ea sufletul devine impasibil faţă de tot ce e pămîntesc şi omenesc. Nu mai e el care trăieşte, ci Hristos trăieşte acum în el, printr-o prezenţă continuă şi înflăcărată. Sufletul vede acum lumina paradisului ca într-o oglindă clară. Condiţia acestei vederi e **liniştea** absolută — *ησυχια* care va sluji ca temei marii mişcări a isihasmului. (W. Gass, **Die Mystik des Nikolas Cabasilas**).

Anahoretul în stare de apatie, devine oarecum incoruptibil, cum va fi după înviere.

Pe ultima treaptă a scării strălucesc cele trei virtuţi teologice în care se recunosc cele trei categorii de trepte şi dintre care iubirea dă sufletului perfecţiunea şi-l asimilează lui Dumnezeu pe cît posibil unui muritor. Iubirea divină (*αγαπη*) glorifică în lumină sufletul ca pe Moise cînd s-a coborît din muntele Sinai. Omul nu mai are nevoie de nimic pămîntesc hrana lui e flacăra misterioasă a iubirii divine.

„**Scara Paradisului**" se termină cu o rugăciune de laudă pentru iubirea divină.

Am stăruit mai mult asupra acestei cărţi pentru marea ei însemnătate ca întîia încercare ortodoxă de sintetizare a misticii experimentale şi pentru rolul pe care ea îl îndeplineşte de atunci încoace atît în Răsărit cît şi în Apus. Ioan Scărarul a făcut pentru mistica experimentală ceea ce a făcut Ioan Damaschin pentru dogmatică şi Dionisie Areopagitul pentru mistica filosofică.

Elementele misticii speculative sau filosofice le găsim la unii din marii doctori ai Bisericii.

Grigore de Nazianz, care nu e un scriitor sistematic, ne-a lăsat totuşi în cuvîntările sale foarte preţioase consideraţii despre îndumnezeire şi despre contemplaţie.

Marii teologi ai Răsăritului, hrăniţi de filosofia lui Platon şi a lui Philon, ne dau justificarea filosofic-teologică a misticii. Ei fundează ideea de îndumnezeire în doctrina despre chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om. Dacă păcatul a şters imaginea divină din om, perfecţiunea constă în redobîndirea acestei ima-

gini. Geneza care conţine această doctrină, Proverbele, Psalmii, Cîntarea Cîntărilor, Apostolul Pavel şi Apostolul Ioan sînt izvoarele principale ale justificării misticii creştine. Macarie Egipteanul a procedat astfel.

Grigore de Nyssa procedează la fel. Dacă Dionisie Areopagitul ar fi întradevăr o apariţie abia de la începutul veacului al VI-lea, atunci cel dintîi autor, care ne dă o mai amplă sistematizare filosofică a misticii, e Grigore de Nyssa. Elementele învăţăturii sale le găsim îndeosebi în „Viaţa lui Moise"[1] şi în omilia asupra Cîntării Cîntărilor[2]. S-a observat că terminologia sa e foarte asemănătoare cu cea dionisiană şi faptul acesta este explicat fie ca o influenţă a lui Grigore asupra lui Dionisie, fie ca o influenţă a neoplatonismului asupra amîndurora. Afară de cunoaşterea teologică, deosebită de cea păgînă, fiindcă se reazimă pe revelaţie, — cunoaştere pe care el o formulează cu ajutorul metodei dialectice — Grigore de Nyssa vorbeşte de intuiţia directă şi nemijlocită a lui Dumnezeu, de vederea sa, care e rezultatul unei treptate ridicări mistice. Această vedere se deosebeşte prin extaz, care e un dar al Duhului Sfînt. Pentru a ajunge la această vedere, sufletul trebuie să se purifice de înclinările pătimaşe. Grigore ne vorbeşte despre starea paradisiacă în sens mistic şi despre feciorie, care e o anticipare a omului fără sex, — asemenea îngerilor — existent ca idee în Dumnezeu.

Totuşi, oricare ar fi contribuţiile lui Grigore la speculaţia mistică — şi ele sînt foarte preţioase pentru noi, — realitatea istorică este că piatra unghiulară a misticii filosofice în creştinism şi justificarea misticii experimentale este **Dionisie Areopagitul**. Cine este acest autor, mai misterios el însuşi decît obiectul înalt despre care ne vorbeşte? Iată o întrebare la care, în stadiul actual al cercetărilor, nu se mai poate răspunde. Pentru clasicismul creştin şi pentru Evul Mediu o asemenea întrebare nu există. Timp de 1 500 de ani toată lumea a crezut că autorul „Teologiei mistice" e identic cu Sfîntul Dionisie din Areopagul atenian, convertit la creştinism de Apostolul Pavel. El însuşi, în scrierile sale, se dă drept această persoană, — ceea ce ar însemna că trăieşte la sfîrşitul veacului I şi la începutul veacului al II-lea. Pentru acest motiv, Evul Mediu are pentru scrierile sale asiduu comentate o veneraţie excepţională. Dionisie e numit alături de Biblie „organ al revelaţiei".

Primele contestaţii în ce priveşte autenticitatea lui se ridică din cîmpul umanismului Renaşterii, de către Lorenzo de la Valle şi Erasmus. A doua serie de contestaţii vine din cîmpul Reformei, prin Luther însuşi. Doi cercetători moderni de la sfîrşitul veacului al XIX-lea, J. Stiglmayr şi Hugo Koch, bazaţi în special pe critica textelor, susţin că e vorba de un autor contemporan cu Proclus, elevul lui

1 Sf. Grigore de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, P.S.B. vol. 29, Bucureşti, 1982.
2 *Ibidem.*

Plotin, care din motive de edificare creştină, pentru a da mai mult prestigiu operei sale, îşi ia pseudonimul de Dionisie Areopagitul. Astfel, opera sa n-ar data decît din preajma anului 500 şi n-ar fi decît un fel de Proclus încreştinat.

În urma acestei poziţii critice, autorul nostru devine, pentru lumea protestantă, din Sfîntul Dionisie „Pseudo-Dionisie Areopagitul". Critica romano-catolică modernă e împărţită în două: unii îl socotesc încă Dionisie Areopagitul, alţii îl numesc ca protestanţii: Pseudo-Dionisie. Monseniorul Darboy, fost arhiepiscop de Paris, care i-a tradus toată opera în franţuzeşte, susţine în lunga introducere, care însoţeşte această frumoasă traducere, cu argumente vrednice de atenţie, autenticitatea lui Dionisie.

Chestiunea aceasta, care e una dintre cele mai dificile ale istoriei literare creştine, nu e încă soluţionată. Din cîmpul ortodox nu cunoaştem încă vreo atitudine ştiinţifică faţă de ea.

Indiferent însă de autenticitatea lui Dionisie, realitatea istorică este că întreaga mistică ortodoxă şi romano-catolică se hrăneşte din această operă. Considerînd-o în sine, nimeni nu contestă excepţionala valoare a acestei opere. Ea constă din patru cărţi şi zece epistole. Cele patru cărţi sînt următoarele:

1) **Ierarhia cerească**
2) **Ierarhica bisericească**
3) **Despre numele divine**
4) **Teologia mistică.**

La îndemnul nostru, părintele Cicerone Iordăchescu, eminentul titular al catedrei de Patrologie de la Chişinău, a tradus în româneşte primele două cărţi despre Ierarhii şi are în lucru pe aceea despre Numele divine[1]. Despre conţinutul cugetării dionisiene, pe care o luăm ca bază a cursului nostru, vom vorbi aparte.

Maxim Mărturisitorul (580–662) e cel care îl comentează întîia oară în **„Scholiile la Sf. Dionisie Areopagitul"**, clarificînd în sens ortodox ceea ce părea nebulos în cugetarea dionisiană. De la aceste comentarii datează prestigiul extraordinar şi mereu crescînd al marelui mistic în lumea creştină. Maxim nu e însă numai un comentator, ci şi un profund gînditor în mistică. Ideile sale sînt răspîndite în diferitele scrieri teologice şi polemice rămase de la dînsul. Centrul gîndirii sale e Cuvîntul întrupat, care e punctul culminant al revelaţiei. Din Logos vin lucrurile şi în Logos se vor întoarce. În întruparea Logosului e dată îndumnezeirea omului (*θεωσις*). Îndumnezeirea e cunoaştere prin contemplaţia mistică. Maxim ne lămureşte că îndumnezeirea nu e posibilă decît în iubire şi că ea constă din asimilarea voinţei omului în voinţa lui Dumnezeu. Martir pentru că a

1 Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească*, Chişinău, 1932; Idem, *Ierarhia bisericească*, Chişinău, 1932; Idem, *Despre numele divine*, Iaşi, 1936, toate traduse în româneşte de Pr.Prof. Cicerone Iordăchescu, ultima împreună cu Theofil Simenschy.

combătut monotelismul, el ne învaţă că asimilarea voinţei umane în voinţa divină prin contemplaţie mistică nu e totuşi nimicirea celei dintîi, ci numai totala subordonare, precum în Iisus Hristos voinţa omenească se subordonează cu totul voinţei dumnezeieşti, fără să dispară în ea.

Ioan Damaschin, pe lîngă mare dogmatist, e şi un scriitor ascetic peste care nu se poate trece. Tratatele sale despre „Cele opt spirite rele", care sînt cele opt patimi şi despre „Vicii şi virtuţi", precum şi omiliile şi imnurile sale închinate Sfintei Fecioare constituie izvoare de preţ ale studiului nostru.

Imnologii şi haghiografii, în frunte cu Simion Metafrast, de asemenea.

O ramură extrem de însemnată a misticii răsăritene e aşa numita mişcare a isihasmului, al cărei centru de atenţie e „rugăciunea mintală" sau „rugăciunea lui Iisus".

Metoda rugăciunii isihaste e sursa ei principală. S-a crezut multă vreme că această **Metodă** aparţine lui Simion Noul Teolog; cercetările recente au descoperit că ea e de provenienţă mult mai veche. Originea acestei Metode se pune în spiritualitatea sinaită care, în afară de Ioan Scărarul, numără ca reprezentanţi principali pe:

Isihie, de numele căruia se leagă cartea **Centuriilor**, în număr de 200 de capitole despre rugăciunea minţii, dintre care se pare că nu toate aparţin acestui autor;

Filotei Sinaitul, care e, ca şi Isihie, un ucenic al Scărarului;

Această direcţie se mai întemeiază pe scrierile lui **Diadoh**, pe **Instrucţiunile lui Dorotei**, pe **Grigore Sinaitul**, pe cartea despre rugăciunea minţii a patriarhului **Fotie**, pe **David de Foticeea**;

Simion Noul Teolog, această excepţională figură de vizionar ceresc ne-a lăsat de asemenea **Cuvîntările**[1] şi **Imnurile sale**[2] în care se găsesc şi consideraţii teoretice asupra contemplaţiei mistice şi mărturisirile extrem de valoroase ale propriei sale trăiri în Dumnezeu;

Nichita Stethatos, ucenicul şi biograful său, are în opera sa interesante consideraţii de teologie spirituală.

În veacurile următoare, direcţia isihastă se generalizează tot mai mult pînă cînd în veacul al XIV-lea se naşte marea polemică în jurul ei. Două nume celebre îmbogăţesc mistica ortodoxă în această epocă: **Grigore Palama**[3], care a avut de maestru spiritual pe călugărul **Nichifor**, şi care a apărat cu atîta vigoare isihasmul încît de la el încoace aderenţilor acestei metode contemplative li se mai spune şi „palamiţi"; al doilea nume este acela al lui **Nicolae Cabasila**, de la care au rămas

1 *Filocalia* vol.6, Bucureşti, 1977.
2 În volumul Pr.Prof.Dr. D. Stăniloae, *Studii de Teologie*..., Craiova, 1991.
3 *Filocalia* vol. 7, Bucureşti, 1977.

splendidele interpretări simbolice ale Liturghiei şi cartea mistică „**Viaţă în Iisus Hristos**"[1].

Mişcarea isihastă interesează şi ortodoxia românească într-un mod deosebit. Acel mare şi glorios capitol din istoria Bisericii noastre, care se numeşte **paisianismul**[2], e în fond un reflex viu al isihasmului atonit. Căci paisianismul nu e numai o mişcare de cultură teologică prin traducerile sfinţilor Părinţi, pe care le-a provocat, ci o mişcare de conţinut mistic propriu-zis. Paisie e un practicant al isihasmului şi un autor mistic de la care ne-a rămas preţiosul tratat despre **Rugăciunea lui Iisus** care e rugăciunea mintală a isihasmului.

Se cunoaşte de asemenea repercusiunea fecundă a acestui curent în Biserica Rusiei. Celebra mânăstire Optina se dezvoltă în spiritul lui Paisie. Dostoievski îşi modelează eroii ultimului său roman după chipurile paisiene de la Optina. „Stareţul Zosima" din „Fraţii Karamazov" respiră duhul paisian.

Din cartea pomenită a lui Paisie, aflăm că în Rusia au scris despre rugăciunea mintală sfîntul **Nil Sorschî** şi sfîntul **Dimitrie al Rostovului**.

În ce priveşte literatura teologică rusă, ea trebuie să conţină desigur, şi alte lucrări de valoare în domeniul misticii.

Noi cunoaştem mai bine **Viaţa mea în Iisus Hristos** scrisă de **Ioan de Kronstadt** şi **Bazele religioase ale vieţii**, scrisă de **Vladimir Soloviev**, marele filosof religios al Rusiei.

Din această incompletă schiţă a izvoarelor misticii ortodoxe, credem că n-am scăpat totuşi din vedere nici una dintre lucrările fundamentale. Şi cum în expunerea noastră, vom recurge adesea la cea mai însemnată dintre ele, la opera lui Dionisie Areopagitul, va fi necesar să ne oprim întrucîtva asupra conţinutului acestei opere.

1 Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieştii Liturghii şi despre viaţa în Hristos*, Bucureşti, 1989.
2 Despre Paisie de la Neamţ şi paisianism, la Isaac Dascălul, *Viaţa cuviosului Paisie*, Roma, 1987.

V.

SISTEMUL DIONISIAN

1.

Sistemul de filosofie mistică al celui care îşi zice Dionisie Areopagitul se întemeiază pe Sfînta Scriptură şi pe Sfînta Tradiţie, care e atît cea cunoscută cît şi cea ezoterică. Temeiul lui este, deci nu unul natural, ci unul revelat. El pleacă de la un act de credinţă, adică de nediscutată acceptare a adevărului descoperit. Dar cine porneşte pe un asemenea plan nu va face în nici un caz filosofie naturală, ci filosofie creştină, adică teologie în sensul autentic al cuvîntului. Şi, cum sistemul său va culmina prin unirea extatică a lui Dumnezeu cu sufletul divinizat, astfel, teologia dionisiană va fi o teologie mistică. Chiar dacă această expresie de „teologie mistică" se întîlneşte întîia oară la Marcel de Ancira, cel care o consacră în toată lumea creştină, de la Răsărit pînă la Apus, e Dionisie Areopagitul. În evoluţia istorică a ideilor creştine, el are o valoare universală întrucît întreaga literatură mistică, ortodoxă, romano-catolică sau protestantă, se reazimă pe sistemul lui. Nici un alt scriitor din epoca patristică nu s-a bucurat de o universală recunoaştere şi de-o universală circulaţie ca Dionisie.

Şi dacă mistica romano-catolică de azi, şi-a luat ca îndreptar, în expunerea învăţămîntului oficial, pe Toma de Aquino şi pe Juan de la Cruz, derivaţi amîndoi din doctrina Areopagitului şi declaraţi doctori ai catolicismului, e de la sine înţeles că, în expunerea noastră, noi vom rămîne la acest mare şi nesecat izvor al ştiinţei mistice. Cum însă cugetarea lui este atît de puţin cunoscută, va trebui să ne familiarizăm cît de cît cu ea, înainte de a păşi la expunerea noastră propriu zisă.

Sistemul lui Dionisie, speculativ pînă la extrema limită, dar şi experimental totodată, îndrăznim să-l caracterizăm de la început cu un **panbisericism**. Am văzut că cei vechi concepeau Biserica în chipul unei născătoare de dumnezei, care va trebui să sufere durerile facerii pînă cînd întreaga omenire se va naşte din nou în Dumnezeu prin mijlocirea ei. Dincolo de acest rol expansiv, Dionisie, care cugetă întregul Univers, văzut şi nevăzut, ca participînd la dumnezeire, îl vede constituit în structura sa intimă după normele universale ale Bisericii. Ordinea

Universului se confundă pentru el cu ordinea bisericească. Aceasta, nu numai în ce priveşte lumea văzută, dar şi lumea nevăzută, lumea creată întreagă, de la materie pînă la spiritele pure. Pentru a înţelege mai bine această viziune panbisericească de o măreţie fără pereche, gîndiţi-vă la interiorul unui lăcaş de închinare: sus, în turla Pantocratorului, e zugrăvită pe peretele circular aşa numita „liturghie îngerească". Ea simbolizează slujba de neîntreruptă preamărire pe care spiritele pure din lumea cerească o aduc Dumnezeului treimic. Jos, în altar, se săvîrşeşte de către preot liturghia jertfei celei fără de sînge în asistenţa poporului. Dar în concepţia noastră creştină, liturghia preoţească din altar se petrece simultan cu liturghia cerească, simbolizată prin pictura de sus. Cultul nostru întreg e de un realism mistic şi simbolic. Sub formele lui de hieratică materialitate pulsează reală jertfa Dumnezeului înomenit pentru a ne îndumnezei. Toată suflarea creată participă la harul ei mîntuitor. Îngerii din cer liturghisesc împreună cu preoţii de la pămînt şi tot ce e viu participă împreună cu ei.

În concepţia dionisiană, viaţa întregului Univers creat constă din participarea la dumnezeire. Dar această participare nu este egală pentru toţi, ea este egală cu capacitatea de a o primi a fiecăruia. Acesta e un punct important, de care trebuie să ţinem seama în doctrina lui Dionisie, pentru că, cu ajutorul lui, înţelegem ordinea ierarhică universală. Creatura toată, ca fiinţă participantă, e un act al harului dumnezeiesc. Dar în cuprinsul lumii create, fiecare lucru participă la har după capacitatea pe care o are prin creaţie. Mineralele participă prin faptul că există. Vegetalele, mai mult decît mineralele, prin faptul că au viaţă. Animalele, prin faptul că, mai mult decît existenţă şi viaţă, au suflet. Omul, mai mult decît toate, prin faptul că are suflet cugetător, suflet spiritual. Îngerii, prin faptul că, mai mult decît omul, sînt spirite sau esenţe pure.

În ansamblul acestei ordini, omul e aşezat la intersecţia lumii sensibile sau materiale cu lumea inteligibilă sau spirituală. Prin simţuri el intră în contact cu lumea sensibilă sau materială, prin spirit cu lumea inteligibilă sau spirituală. Adică, pe de o parte, cu cele văzute, pe de altă parte, cu cele nevăzute, ca să ne slujim de formula consacrată a Crezului. Participarea în măsură superioară la dumnezeire, sau cu alte cuvinte, legătura conştientă cu Dumnezeu, e de domeniul lumii inteligibile. „**Instituţiile teologice**", care tratează despre această participare superioară, se vor referi, prin urmare, la lumea inteligibilă, adică la îngeri şi la oameni. Vom avea astfel două instituţii: **Ierahia cerească** şi **Ierahia bisericească**, suprapuse una alteia şi funcţionînd simultan şi în acelaşi sens al participării la viaţa divină. Ierarhia cerească e ceea ce vrea să simbolizeze pictura noastră în „liturghia îngerească", e constituţia ordonată în rangurile îngereşti, a vieţii desăvîrşite în veşnicie. Ea e totodată prototipul sau modelul pe care îl imită aici pe pămînt ierarhia bisericească, cu treptele preoţiei şi cele trei ranguri de credin-

cioşi. Unite în aceeaşi adorare, cele două instituţii comunică între ele. Lumina harului dumnezeiesc, coborînd de sus, de la Părintele luminilor, se revarsă în cascadă continuă şi uriaşă cît cuprinsul lumii, inundînd în participare gradată treptele ierarhice, de la serafimii din cer, pînă la ultimul rang al credincioşilor de pe pămînt. Soarele duhovnicesc, de unde izvorăşte această lumină şi faţă de strălucirea căruia astrul nostru solar nu e decît un palid ecou materializat, e centrul supranatural al acestui Univers organizat după simetrie proporţionată, astfel încît îi dă o armonie şi o frumuseţe într- adevăr dumnezeieşti. În jurul acestui centru, viaţa universală, văzută şi nevăzută, constituită după legile ierarhiei, apare ca o grandioasă liturghie a tuturor făpturilor.

Viziunea aceasta, pe care am numit-o **panbisericism**, şi care e într-adevăr fără egal în literatura patristică, ne dă numai conturul exterior al sistemului dionisian. Ierarhiile concepute astfel nu sînt statice şi rigide ca cerurile fanteziei medievale de mai tîrziu din Occident. Dumnezeu, imobil în Sine, e faţă de lume mişcare şi lucrare continuă. El e iubirea dogorîtoare şi atractivă. Omul încadrat în această ierarhie şi prins în energia dinamică a iubirii dumnezeieşti, care corespunde dorului său înnăscut după Dumnezeu, nu va rămîne pe poziţia cîştigată, ca să zicem aşa, a treptei unde se găseşte. Darul dobîndit prin jertfa Mîntuitorului îi deschide, în faţă, posibilitatea de a urca treptele ierarhiilor pînă sus, la serafimi. Dovadă e dumnezeiescul Pavel, care a fost răpit în cunoaştere extatică pînă într-al treilea cer.

Viaţa mistică, după Dionisie,e *θεωσιξ*, îndumnezeire, prin iubire şi prin supracunoaştere contemplativă. Mult mai tîrziu, abia în veacul al XIII-lea, Toma de Aquino va vorbi Occidentului catolic despre această supracunoaştere, pe care o va numi cînd experimentală cînd cvasi-experimentală. Sprijinindu-se pe doctorul catolicismului, Jacques Maritain defineşte mistica, precum am văzut, ca o cunoaştere experimentală, iar Garrigou-Lagrange o defineşte ca o cunoaştere cvasi experimentală. Cunoaşterea experimentală supranaturală e însă ideea de bază a misticii dionisiene. Dionisie formulează întîia oară în creştinism modul cunoaşterii mistice, ce se adoptă în Răsărit şi se generalizează apoi în Apus, precum Ioan Damaschin e acela care, în veacul al VIII-lea, sistematizează modul dogmatic de cunoaştere pe temeiul filosofic. În Apus, el va trece de la Damaschin la Petru Lombardul, ale cărui **Sentinţe**, adică întîia dogmatică normativă a epocii scolastice, nu e decît o imitaţie după **Expunerea credinţei ortodoxe**. Tot astfel, **Summa** teologică, celebra operă a lui Toma de Aquino are ca model capodopera lui Damaschin, **Izvorul cunoaşterii**. Precum Ioan Damaschin e numit chiar de apuseni „întîiul scolastic", astfel Dionisie Areopagitul e recunoscut ca întemeietorul doctrinei mistice.

O expunere sistematică a diferitelor moduri de cunoaştere, pentru a deosebi de ele pe cea mistică, nu vom găsi în opera lui Dionisie, aşa cum o face, bunăoară,

Maritain în vremea noastră, prin valoroasa lucrare **Distinguer pour unir**, al cărei titlu chiar nu e decît o expresie dionisiană. Dar misticul nostru vorbeşte ocazional despre diferitele moduri de cunoaştere ale vremii sale, comparîndu-le fugar cu cunoaşterea mistică.

După dînsul, desăvîrşită e numai cunoaşterea după modul divin. Ea e în posesia lui Dumnezeu singur. Căci Dumnezeu are cunoaşterea despre Sine în chip nemijlocit, din Sine însuşi. De asemenea El are cunoaşterea despre lume tot din Sine însuşi, iar nu din lume. Pentru a cunoaşte lucrurile, Dumnezeu n-are nevoie să iasă din Sine, toate lucrurile din lumea creată preexistă în Dumnezeu ca exemplare, ca arhetipuri sau ca tipuri, ca idei. El le posedă înainte de apariţia lor în lume şi, deci, le cunoaşte astfel. În acest înţeles se vorbeşte despre lucrurile **predestinate**, iar nu în înţelesul că Dumnezeu suprimă libera voinţă a creaturilor, supunîndu-le de la început unei anumite soarte. Dumnezeu cunoaşte anticipat fiecare lucru, fiindcă atotştiinţa Sa le posedă pe toate exemplarele sau în tipurile lor ideale. Atotştiinţa divină sau înţelepciunea divină e totodată principiul oricărei ştiinţe şi oricărei înţelepciuni. Toată ştiinţa vine de la Dumnezeu şi se întoarce către El. De aceea Dionisie nu are dispreţ pentru nici un mod de cunoaştere, chiar văzîndu-le şi remarcîndu-le insuficienţa.

Cunoaşterea pe care o posedă îngerii e de la Dumnezeu, e participată şi nemijlocită de ceva material. Ca spirite simple şi fără prihană, ei se bucură direct de vederea lui Dumnezeu şi contemplă într-Însul ideile divine, printr-o cunoaştere simplă, spirituală şi unitivă, asemănătoare, pe cît e posibil, cu modul cunoaşterii divine.

Puterea de a raţiona a omului îşi are şi ea izvorul în înţelepciunea divină. Dar cunoaşterea omenească — adică naturală — e departe de aceea a spiritelor pure, fiindcă e nemijlocită de multiplicitatea lucrurilor materiale. Totuşi, cînd spiritul nostru izbuteşte să se ridice spre asemănare şi aduce la unitate diversitatea noţiunilor, atunci ştiinţa noastră omenească are ceva din cea îngerească. Pentru că, fiind de la Dumnezeu, tinde spre Dumnezeu. Chiar sensibilitatea, prin care luăm contact cu lumea materială, se poate zice pe bună dreptate că e un reflex al înţelepciunii divine. Ceva mai mult: inteligenţa demonilor ca inteligenţă, purcede din înţelepciunea divină, dar ca **inteligenţă coruptă, pervertită**, ea a pierdut direcţia dorinţei legitime şi nu mai e decît un defect de înţelepciune. (Numele divine, VII, 2).

Revenind la cunoaşterea omenească, despre care Dionisie a zis că se poate ridica uneori pînă la asemănarea cu cea îngerească, şi anume atunci cînd izbuteşte să închege unitatea din diversitatea noţiunilor, prin raţionamente laborioase, găsim totuşi, în alte pasaje, elemente de critică prin care filosoful nostru vede insuficienţa acestui mod de cunoaştere. El zice: „Putem cunoaşte pe Dumnezeu

din creaţie". Dar ştie că acest mod e cu totul insuficient. Din creaţie, pe Dumnezeu îl cunoaştem „ca prin oglindă, şi în enigmă". Spiritualitatea Lui pură şi simplă rămîne ascunsă sub simbolurile grosolane ale lumii materiale. În creaţie, Îl ghicim, nu-L intuim direct. E adevărat că lucrurile sînt vestigiile ideilor divine. Toate lucrurile sînt vestigiile ideilor divine. Toate lucrurile ne vorbesc despre Dumnezeu, dar nici unul nu ne vorbeşte „bine", adică direct. Esenţa lor n-o cunoaştem, ci numai ne apropiem de ea prin deducţii raţionale, care pot să fie uneori iluzii şi erori. E vrednic de subliniat faptul, ce ni se pare caracteristic pentru felul de a gîndi al lui Dionisie, că insuficienţa cunoaşterii naturale, pe care el o recunoaşte totuşi, n-o atribuie vreunui defect al inteligenţei noastre, ci condiţiilor exterioare de timp şi de spaţiu în care ne găsim, înconjuraţi de multiplicitatea şi varietatea lucrurilor. Cînd vorbeşte de inteligenţa demonilor, el remarcă imediat şi nu o dată pervertirea acestei inteligenţe. Niciodată însă nu vorbeşte de întunecarea prin păcat a inteligenţei, de inteligenţa pură, adică degajată de balastul material al sensibilităţii şi capabilă, pe cît înţelegem, de un fel de contemplaţie naturală, filosofică, a lumii inteligibile.

Ce explicaţie poate avea lucrul acesta? Ignoră oare Dionisie efectele păcatului strămoşesc asupra inteligenţii? E imposibil de admis la un om ca el, care cunoaşte în mod extraordinar Sfînta Scriptură. E foarte posibil însă că omul, chiar ca subiect al cunoaşterii naturale, Dionisie îl concepe **renăscut în creştinism şi restabilit în har**. Opera dionisiană începe de altfel cu proclamarea solemnă a prezenţei harului şi se desfăşoară, după numeroasele invocări şi mărturisiri ale autorului, sub har. Considerînd acest plan pe care se aşează gînditorul, şi pe care l-am remarcat de la început ne apare plauzibilă explicaţia pe care am dat-o. Pentru Dionisie, subiectul cunoaşterii naturale e un om renăscut, purificat prin botez şi celelalte Taine. Şi atunci, dacă insuficienţa cunoaşterii naturale nu se datoreşte unui defect de inteligenţă, importanţa acestei constatări iese şi mai mult în relief faţă de ceea ce urmează.

Omul chiar renăscut în duh rămîne creatură. Adică fiinţă limitată. Dar limita fiinţei e limita cunoaşterii, zice Dionisie, fiindcă obiectul cunoaşterii e şi fiinţa. Şi cînd e vorba să cunoaşem fiinţa lui Dumnezeu, ea e şi mai presus de fiinţă şi, deci, nu se poate cunoaşte. Ce exemplu mai covîrşitor poate să aducă Dionisie, pentru a susţine această teză, decît pe însuşi Dumnezeu întrupat în chip de om? Iisus Hristos s-a manifestat în mod concret, s-a materializat ca orice lucru din lume pentru sensibilitatea şi pentru inteligenţa noastră. Şi totuşi taina lui dumnezeiască rămîne taină pecetluită! Fiinţa lui Dumnezeu rămîne ascunsă în propria ei întrupare. Misterul acesta, zice Dionisie, „vorba îl numeşte, dar nu-l explică; cugetarea îl concepe, dar nu-l cunoaşte" (Epistola a treia, p. 290).

Trebuie să atragem atenţia că această cugetare, care concepe misterul dumnezeiesc în persoana lui Iisus Hristos fără să cunoască acest mister, nu e o cuge-

tare profană din afară de creştinism, ci una care consideră cu „ochi pios", misterul. E cugetarea unei inteligenţe renăscute în duh, adică restabilită pe linia ei de direcţie, care duce către Dumnezeu. Această linie de direcţie i-a tras-o revelaţia. E vorba deci, aici, de o inteligenţă şi de o cugetare teologică lucrînd sub harul habitual cu datele revelaţiei divine. O cugetare care **crede**, fiindcă acceptă revelaţia. Şi totuşi, în faţa acestei cugetări, misterul rămîne mister: vorba îl numeşte, dar nu-l explică; gîndul îl concepe dar nu-l cunoaşte. Operaţia acestei cugetări teologice constă în a se sesiza de mister ca de un mister cu adevărat dumnezeiesc şi în a-l contura, pe cît e posibil, în forme intelectuale. Fiindcă revelaţia care dă datele cugetării creştine nu are un caracter absolut, ci unul relativ. Ea ţine seamă de puterile noastre mărginite de-a o primi. Dovadă sînt formele materiale, nenumărate, în care Dumnezeu se arată oamenilor atît în Biblie cît şi în tradiţia vieţii creştine. Aceste apariţii materializate, bunăoară porumbelul Duhului Sfînt — sînt simboluri sesizabile de către om pentru a înţelege că, dincolo de ele, e fiinţa misterioasă a lui Dumnezeu. În revelaţie deci nu posedăm însăşi fiinţa lui Dumnezeu, ci calea care duce spre ea. Lucrul acesta e lămurit de Dionisie cu o claritate în afară de orice discuţie. Cunoaşterea teologică e o cunoaştere **în enigmă**. Credinţa e convingerea tare în existenţa celor nevăzute, de care ne simţim puternic ataşaţi prin dragoste şi despre care nădejdea ne spune cu anticipaţie că sînt adevărate. Valoarea extraordinară pentru viaţa creştină a acestei cunoaşteri enigmatice constă în siguranţa nezdruncinată că odată, dincolo de moarte, enigma ei se va rezolva în explozie de lumină dumnezeiască. Dar e aproape de prisos să spunem că această cunoaştere teologică nu e pur omenească de vreme ce convingerea religioasă e dilatată supraomeneşte de energiile harului divin. Ea e deci o cunoaştere teandrică, după chipul lui Hristos cel istoric. Iisus Hristos, „Dumnezeu şi om împreună, zice Dionisie, a făcut cunoscut lumii un nou mod de a lucra, lucrarea teandrică" (Epistola IV, p. 292).

Propriu-zis în creştinism, nu există ceea ce s-ar putea numi cunoaştere pur omenească. În concepţia lui Dionisie, precum am şi văzut, orice fel de cunoaştere vine de la Dumnezeu şi merge către Dumnezeu. Cunoaşterea creştină e în genere teandrică. Dar e mai mult sau mai puţin, e mai mult omenească sau mai mult dumnezeiască după feluritele puteri omeneşti angajate în ea şi după feluritele haruri dumnezeieşti care participă în lucrarea ei.

Pe lîngă aceasta însă, există şi un alt mod de a cunoaşte, cu totul neobişnuit pentru condiţia terestră, neaşteptat, năpraznic, peste puterile omului: cunoaşterea supranaturală extraordinară. Ea e simplă, imediată, pur spirituală, unitivă, fiindcă e după modul divin, pe cît se poate.

Această cunoaştere e **contemplaţia mistică**.

Ea are caracterul fulgerător al unei răpiri a omului din lume, al unei smulgeri din sine însuşi şi al unei ridicări năpraznice dincolo ce tot ce există. „Există o şi

mai perfectă cunoaştere de Dumnezeu, zice Dionisie, cunoaştere care rezultă dintr-o sublimă ignoranţă şi se îndeplineşte în virtutea unei uniri de nepriceput; atunci sufletul părăsind toate lucrurile şi uitîndu-se pe sine însuşi, e cufundat în valurile gloriei divine şi se luminează prin aceste strălucite abisuri ale înţelepciunii insondabile" (Numele divine VII, 3, p. 234).

Dionisie distinge contemplaţia mistică de toate celelalte moduri de cunoaştere aici pe pămînt. Astfel, contemplaţia mistică nu e o cunoaştere experimentală, prin simţuri. Ea nu e nici acea contemplaţie filosofică naturală, care constă dintr-o anume facultate a noastră de a ne ridica pînă la lucrurile inteligibile şi a le vedea. Ca să ne exprimăm mai plastic, în cea dintîi e vorba de ochiul văzului; în a doua de „ochiul minţii". Contemplaţia mistică nu se poate obţine nici cu ochiul văzului, nici cu ochiul minţii (Numele divine IV, 11; VII, 1). Condiţia ei este ca tot ce e element omenesc angajat în cunoaştere omenească să înceteze de a funcţiona. Contemplaţia mistică, zice Dionisie, „e o facultate superioară oricărei operaţii intelectuale". Căci oricare ar fi această operaţie intelectuală, ea coboară, de fapt, lucrurile divine la măsura înţelegerii noastre în loc să ne ridice pe noi la înălţimea modului divin de înţelegere. Prin contemplaţia unitivă explică el mai departe, „sîntem puşi în contact cu ceea ce ne depăşeşte şi la care spiritul nostru nu ajunge în mod natural. Prin mijlocul acesta trebuiesc considerate lucrurile divine, nu coborîndu-le pînă la noi ci ieşind din noi înşine pentru a ne da în întregime lui Dumnezeu. Căci preţuieşte mai mult să fim ai Lui decît ai noştri". (Numele divine, VII, 1). Toate celelalte feluri de cunoaştere devin „inutile" cînd **„sufletul divinizat se precipită, printr-o iuţeală oarbă şi prin misterul unei uniri de neconceput în strălucirile luminii inaccesibile"** (Numele divine, IV, 11).

Inutilitatea modurilor de cunoaştere omenească şi suspendarea lor în actul mistic, orbirea şi ieşirea din sine, constituie ceea ce Dionisie numeşte **sfînta ignoranţă**. Să reţinem aceste două idei: de **lumină inaccesibilă** revelată în contemplaţia unitivă şi de **sfînta ignoranţă**, impusă omului prin producerea revelaţiei. Aceste două idei, cum vom vedea mai tîrziu, joacă un rol imens în mistica ortodoxă şi alcătuiesc caracteristica ei. Cît despre „sfînta ignoranţă", aşa cum o înţelege Dionisie, ea va forma obiectul celebrei cărţi a lui Nicolae Cusanus: **De docta ignorantia**, la începutul epocii Renaşterii.

Acum e locul să ne întrebăm: care e conţinutul pozitiv al contemplaţiei unitive? E vederea directă şi inediată, e trăirea experimentală a luminii dumnezeieşti! Dar ce este această lumină inaccesibilă în esenţa ei? Este ea înfricoşata fiinţă supranaturală a divirităţii? Iată o întrebare la care răspunsurile sînt multe şi variate, dar la care ştiinţa misticii n-a putut să dea pînă azi un răspuns definitiv. Istoria isihasmului din viaţa ortodoxiei e plină de discuţie, care nu s-a terminat, dacă această lumină e o lumină creată sau necreată. Răspunsul lui Dionisie la

această întrebare e foarte clar în felul lui. Pentru el lumina revelată în contemplaţia unitivă nu e însăşi fiinţa supraesenţială a lui Dumnezeu, **ci o lumină harică**. Deşi contemplaţie e facultate superioară oricărei operaţii intelectuale, prin ea cunoaştem tot, participînd. Creaturile sînt admise la participarea Sfintei Treimi. Participarea aceasta nu e **substanţială**, dar e reală. (Numele divine, II, 6). Nefiind substanţială, cunoaşterea mistică nu e absolută, fiindcă nu cunoaştem principiul însuşi şi esenţa însăşi a lucrurilor divine. Pentru Dionisie, fiinţa primordială a Divinităţii e atît de mai presus de firea muritorilor încît rămîne cu totul inaccesiblă oricărui muritor. Ceea ce cunoaştem noi în răpirea mistică sînt haruri, desigur haruri foarte înalte. Iată ce zice filosoful nostru în această privinţă: „Cînd numim acest misterios ocean de fiinţă — (revelat în unirea mistică) —, Dumnezeu, viaţă, lumină sau Verb, noi nu cunoaştem altceva decît **harurile** ce vin de acolo şi prin care îndumnezeirea, existenţa, viaţa sau înţelepciunea ne sînt împărtăşite" (Numele divine II, 6). Dar ce sînt harurile în sine raportate la fiinţa inaccesibilă a lui Dumnezeu, Dionisie nu ne spune. Ştim că ele au puteri dumnezeieşti şi îndumnezeitoare. Prin ele omul atinge ultimul grad de perfecţiune, de sfinţenie, de îndumnezeire, conform naturii lui, nu conform naturii divine.

Pentru a ajunge la contemplaţia mistică, adică la perfecţiunea noastră prin cunoaşterea directă a lucrurilor divine, e necesară o variată pregătire, pe care nu Dionisie e acela care s-o neglijeze. Sînt purificări şi sînt iluminări, despre care vom vorbi la timp. E rugăciunea şi e iubirea. Rugăciunea bunăoară e atît de necesară încît Dionisie nu încearcă niciodată să înţeleagă lucrurile divine fără să se roage mai întîi. Rugăciunea, zice el, ne conduce către binefăcătorul Creator şi, apropiindu-ne de El neîncetat, sîntem iniţiaţi astfel în cunoaşterea tezaurului de haruri de care El e înconjurat". Dar invocînd pe Dumnezeu nu însemnează că îl chemăm dintr-un loc unde ar fi El în locul unde sîntem noi. Căci Dumnezeu e pretutindeni şi e prezent în orice lucru. Invocîndu-l în rugăciune, **noi** ne facem prezenţi în faţa Lui, noi ne înălţăm către El. Dacă am asemăna rugăciunea cu un lanţ fixat în bolta cerului, nu Dumnezeu e cel care coboară, ci noi ne suim pe acest lanţ pînă la cer.

Deşi Dionisie n-o spune, rugăciunea e pentru viaţa religioasă cea mai fierbinte expresie a iubirii de Dumnezeu. Cine iubeşte pe Dumnezeu e imposibil să nu se roage precum cine iubeşte omeneşte caută cu aprindere cele mai frumoase şi mai suave expresii pentru obiectul dragostei lui. Iubirea, care e din partea omului rugăciunea, are un rol imens în contemplaţia mistică. De fapt, cînd zicem contemplaţie unitivă, zicem iubire care îmbrăţişează obiectul adorat. Cunoaşterea supranaturală ar fi imposibilă fără iubire. Astfel o concepe Dionisie. El aminteşte de Pavel care e „beat de iubire", fiindcă a cunoscut cu adevărat ce e iubire dumnezeiască atunci cînd a fost răpit într-al treilea cer, adică în rai, cum spune el

însuşi. Pavel e îndrăgostit de Hristos pînă la nebunie sacră încît zice: „Eu trăiesc, dar mai degrabă nu eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. II, 20). În contemplaţia unitivă lucrează maximum de iubire divină pentru om şi maximum de iubire religioasă pentru Dumnezeu. Partea pe care i-o atribuie Dionisie e capitală şi determinată: „Iubirea divină, zice el, răpeşte afară din ei pe cei care sînt încinşi de ea, aşa că nu mai sînt ai lor, ci ai obiectului iubit" (Numele divine IV, 13).

Vorbind de iubire, e întîia şi singura dată cînd Dionisie îndrăzneşte să spună că Divinitatea iese din Sine însăşi pentru a se coborî pînă la îmbrăţişarea înflăcărată a creaturilor. Ne vom ocupa pe larg şi la timp şi de iubirea mistică. Ceea ce trebuie să reţinem acum e rolul pe care i-l dă în contemplaţie unitivă Dionisie: iubirea e puterea cunoscătoare în mistică.

VI.
SISTEMUL DIONISIAN

2.

O cunoaştere perfectă de Dumnezeu nu are nimeni în afară de Dumnezeu însuşi. El posedă cunoaşterea de Sine din Sine însuşi şi totodată cunoaşterea de lume. Pentru a cunoaşte lumea, Dumnezeu n-are nevoie să iasă din Sine, fiindcă lumea, înainte de a fi în spaţiu şi în timp, este ca formă ideală, ca arhetip în Dumnezeu. Astfel cînd zicem că Dumnezeu cunoaşte lumea din Sine însuşi înţelegem că o cunoaşte în cauza ei proprie, care e în afară de timp şi de spaţiu. Dumnezeu e necauzat, netemporal şi nespaţial. Cunoaşterea Sa, nefiind condiţionată de nimic, e nelimitată, e desăvîrşită.

Nu tot astfel se poate spune de cunoaşterea noastră omenească, fiindcă noi trăim şi gîndim în categoriile de cauzalitate, de timp şi de spaţiu. Fiinţa noastră e limitată în cuprinsul acestor categorii şi noi ştim că limita fiinţei e limita cunoaşterii. Astfel spiritul omenesc singur nu se poate ridica mai presus de sine pentru a pătrunde în esenţa a ceea ce este necauzat, netemporal şi nespaţial. Dumnezeu, în esenţa Sa, rămîne pentru noi o enigmă nedezlegată. Despre nici un fel de cunoaştere omenească nu se poate spune că e o cunoaştere perfectă. Cunoaşterea naturală, din afară de sfera revelaţiei creştine, cum e aceea a unui Platon sau a unui Aristotel, ne înfăţişează o idee de divinitate cu totul aproximativă, dacă nu chiar falsă.

Cugetarea naturală (păgînă), în înclinarea înnăscută de a căuta şi de a formula unitatea supremă, dovedeşte o strădanie tragică prin rezultatele la care ajunge. Căutînd pe Dumnezeu, ea Îl confundă cel mai adesea cu lucrurile acestei lumi şi atunci se naşte idolatria; alteori Îl identifică cu lumea însăşi şi atunci se naşte panteismul sau materialismul; iar cînd izbuteşte să-L distingă de lume, atunci Îl concepe în veşnică paralelă cu materia şi dă naştere dualismului. Platon, care se ridică pînă la sublima concepţie a Binelui suprem, formulată totuşi atît de nesigură, gîndeşte lumea materială ca fiind eternă ca şi în lumea ideilor pure, iar Aristotel care concepe pe Dumnezeu ca motor al lumii, nu poate totuşi să exprime clar raportul său faţă de lume.

Confuzia cugetării naturale, comparată cu modul creştin de a gîndi, vine mai ales de acolo că această cugetare naturală nu posedă ideea de **creaţiune**, care pune o distincţie atît de limpede între Dumnezeu şi lume. Ideea de creaţiune e călăuza cea mai sigură a cugetării religioase pentru a evita confuziile. Distingînd pe Dumnezeu de lume, ca pe cauza supremă de efectele ei, ea luminează raţiunii înţelegerea trecerii de la pluralitate, observabilă în lume, la unitatea divină pe care o caută prin impuls natural spiritul omenesc. Pentru cugetarea elină, cum subliniază pe bună dreptate Etienne Gilson, dificultatea de neînvins era tocmai această trecere de la pluralitatea lumii la unitatea divină. Această dificultate în special e izvorul doctrinelor politeiste, al panteismului, al materialismului şi al dualismului. Cugetarea naturală din afară de sfera biblică nu posedă ideea de creaţiune fiindcă această idee nu se dobîndeşte pe cale naturală, ci e un dar al revelaţiei biblice.

Prin revelaţie, care se împlineşte în întruparea Logosului, intrăm cu adevărat în sfera cunoaşterii teologice. Ideea revelată a creaţiunii, a păcatului şi a răscumpărării, ne precizează acum limitele cunoaşterii omeneşti. Cînd ştim că inteligenţa noastră e creată, e întunecată prin păcat şi are putinţa iluminării prin har, ştim în acelaşi timp care sînt limitele cunoaşterii naturale şi cum se pot depăşi aceste limite. Categoriile de cauzalitate, de timp şi spaţiu, în care se află inteligenţa creată şi cu care lucrează, ni se conturează acum limpede pentru a putea pricepe mai bine elementul revelat, ce intră în cuprinsul lor, din afară de timp şi spaţiu, sporind astfel cunoaşterea noastră religioasă. Prin revelaţie înţelegem limitele cunoaşterii noastre naturale şi totodată sporul ce i se adaugă pentru a ne apropia spiritualmente de Dumnezeu. Dar acest spor de cunoaştere, care e conţinutul revelaţiei, nu-l dobîndim pe calea obişnuită a dialecticii, ci printr-un act de credinţă. Revelaţia o acceptăm îmbrăţişînd-o prin credinţă. Acest mod nou de a cunoaşte e cunoaşterea teologică. În înţeles larg, cunoaşterea teologică cuprinde şi elemente naturale şi elemente revelate. Doctrina noastră teologică ne vorbeşte de o revelaţie naturală prin care cunoaştem pe Dumnezeu din creaţie, şi de o revelaţie supranaturală prin care Îl cunoaştem din întruparea Mîntuitorului. În creştinism însă chiar revelaţia naturală nu mai are acelaşi înţeles neclar şi aproximativ, pe care îl avea în afară de creştinism. Filosofia lui Platon bunăoară e o cunoaştere pe calea revelaţiei naturale, dar ea ne dă o idee de Dumnezeu foarte discutabilă. Un creştin însă, procedînd la cunoaşterea pe cale naturală a lui Dumnezeu, nu va repeta confuziile lui Platon, chiar dacă n-ar avea nici o cunoştinţă despre filosofia lui; pentru că el, creştinul ştie limpede deosebirea dintre Creator şi creatură în a cărei multiplicitate de forme caută urmele lui Dumnezeu. Astfel revelaţia supranaturală, în care se cuprinde şi ideea de creaţiune, devine lumina şi călăuza chiar a cunoaşterii naturale. Cînd teologia ne vor-

beşte de cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu în cuprinsul creştinismului, numele ce se dă acestei cunoaşteri e, ca să zicem aşa, impropriu, fiindcă acum însăşi cunoaşterea naturală e rectificată şi călăuzită de lumina revelaţiei supranaturale, iar valoarea ei stă mai mult în faptul că e o demonstraţie, prin aplicarea în concret, a adevărului revelat. Astfel, cunoaşterea teologică sau cunoaşterea creştină, deşi sprijinită şi pe elementele culese din creaţie, e o cunoaştere supranaturală întrucît conţinutul ei e revelat.

Şi totuşi acest caracter supranatural al cunoaşterii teologice nu-i împrumută o valoare absolută, adică perfectă. Cunoaşterea teologică, în comparaţie cu cea naturală propriu zisă, este fără îndoială mai mult perfectă, dar nu e absolută. Absolută ar fi numai atunci cînd şi-ar poseda obiectul care o preocupă, în toată fiinţa şi în toată esenţa sa nemărginită. Teologia declară însă că Dumnezeu în fiinţa şi în esenţa Sa intimă rămîne necunoscut şi inaccesibil: „El e singurul care are nemurirea, care locuieşte într-o lumină de care nu te poţi apropia, pe care nici un om nu L-a văzut, nici nu-L poate vedea" (I, Timotei VI, 16). Cunoaşterea teologică e o cunoaştere prin revelaţie, adică mijlocită. În Mîntuitorul însuşi noi cunoaştem pe Dumnezeu prin înomenirea Sa. Misterul dumnezeiesc din El rămîne nepătruns de înţelegerea noastră. Revelaţia însăşi nu are un caracter absolut, fiindcă ea s-a dat după măsura omului în vederea mîntuirii. Astfel cunoaşterea teologică e o cunoaştere mijlocită şi imperfectă, cu toate că e superioară tuturor celorlalte mijloace de cunoaştere.

Teologia (Andrutsos, **Dogmatica**, trad. rom. p. 42) deosebeşte chiar în cuprinsul ei două feluri de cunoaştere teologică: una pămîntească şi alta cerească, urmînd pe Apostolul Pavel, care face această distincţie în cap. 13 din Epistola I către Corinteni. Cunoaşterea pămîntească este cea mijlocită, despre care am vorbit. Ea e imperfectă fiindcă ni se dă „ca prin oglindă" şi „în mod enigmatic". Un lucru pe care nu-l vedem direct,ci numai reflectat într-o oglindă nu-l cunoaştem în întregime, întîi fiindcă nu-l privim decît mijlocit, prin reflexul oglinzii, şi al doilea fiindcă nu-i vedem decît latura reflectată în oglindă. Lucrurile din această lume sînt ca nişte oglinzi în care se răsfrînge chipul Creatorului. Materialitatea lor nu poate răsfrînge însă toată strălucirea şi spiritualitatea pură şi absolută a lui Dumnezeu. Lucrurile din această lume sînt simboluri sensibile, deci grosolane; sub puterea credinţei, ele capătă o anume transparenţă, prin care putem ghici, ca într-o radioscopie, pe Dumnezeu. Continuînd imaginea Apostolului, am putea asemăna spiritul omenesc căzut în păcat cu o oglindă spartă în care chipul lui Dumnezeu se răsfrînge desfigurat ca-n sistemul de filosofie al lui Platon sau al lui Aristotel. Dar chiar cînd oglinda e întreagă şi curată, ea răsfrînge chipul numai unilateral încît noi îl cunoaştem numai „în parte". În cunoaşterea pămîntească Dumnezeu ni se descoperă nu în întregimea Sa, ci numai în raportul Său faţă de

lume. De aceea, această cunoaştere e, după Apostolul Pavel, **mijlocită, parţială şi enigmatică**. E fragmentară şi nedesăvîrşită.

Cunoaşterea cerească, spre deosebire de cea dintîi, e nemijlocită, e directă, e o cunoaştere prin intuiţie „faţă în faţă". Ea nu e din lumea aceasta, ci din lumea cealaltă. Nedesăvîrşirea de aici abia acolo se va desăvîrşi. Atunci, zice Pavel, vom cunoaşte precum sîntem cunoscuţi. Dumnezeu ne cunoaşte perfect, fiindcă toate lucrurile din lume îi sînt cunoscute în El însuşi, în cauza lor eternă sau în arhetipurile lor ideale. Astfel, îl vom cunoaşte şi noi, cînd vom fi înfrînt timpul şi spaţiul. Contemplaţia unitivă, pe care am văzut că Dionisie o socoteşte deasupra cunoaşterii teologice pămînteşti, e o anticipare a cunoaşterii cereşti nemijlocite şi directe.

Teodiceea lui nu face altceva decît să pună într-un relief extraordinar de puternic insuficienţa cunoaşterii noastre pămînteşti, pentru a culmina cu apoteoza cunoaşterii unitive sau mistice.

În opera lui Dionisie Areopagitul ne atrage atenţia îndeosebi o frază, pe care o întîlnim repetată în fiecare carte şi care alcătuieşte un leit-motiv al gîndirii lui. Această frază e următoarea: **„Dumnezeu e tot ceea ce este şi nu e nimic din ceea ce este"**. Ea ne aşează de la început pe linia acelei distincţii limpezi dintre Creator şi lume pe care o dă ideea creştină de creaţiune. Despre Dionisie se spune de obicei că e influenţat de filosofia neoplatonică şi cu deosebire de Proclus. Aceste influenţe, care pluteau în atmosfera intelectuală a timpului, sînt netăgăduite la majoritatea Părinţilor bisericeşti. Întrucît terminologia filosofiei eline convenea conţinutului revelat al credinţei creştine, Părinţii bisericeşti nu vedeau nici o dificultate în asimilarea ei. Chestiunea principală e că nu fondul filosofiei greceşti umplea forma creştină, ci fondul nou al credinţei se îmbrăca în forma acestei filosofii rectificînd-o şi potrivind-o pe trupul creştin. Oricît ar fi împrumutat Dionisie din neoplatonism — şi lucrul acesta nu se poate preciza cu siguranţă pînă cînd nu se va lămuri definitiv problema autenticităţii lui — fondul cugetării sale e specific creştin. El îşi ridică de la început gîndirea la nivelul revelaţiei scripturale şi se va menţine fără excepţie la acest nivel ca un credincios înflăcărat ce este, înzestrat cu prisos de daruri. Tot sistemul lui se întemeiază pe Sfînta Scriptură, pe care o numeşte necontenit „oracolele divine". Cînd zice: „Dumnezeu e tot ceea ce este şi nimic din ceea ce este", distincţiunea dintre Creator şi creatură apare cu evidenţă pentru a înlătura din cugetarea-i creştină confuziunile posibile în cugetarea naturală. Mistica filosofică e pîndită adesea de eroarea panteistă. Dacă obiectul ultim al inteligenţei e fiinţa şi dacă fiinţa e Dumnezeu (**esse este Deus**) unii gînditori se lasă furaţi de orgoliul de a face din inteligenţa lor măsura fiinţei divine şi de a crede că în actul lor de cunoaştere speculativă e însuşi Dumnezeu care se cunoaşte pe Sine. Eroarea aceasta gravă e a unora dintre misticii

medievali care, deşi s-au hrănit din doctrina dionisiană, n-au înţeles-o suficient. Meister Eckart, care e, desigur, un om de geniu, a putut să spună: „Ich und Gott eins sind", identificînd inteligenţa sa cu inteligenţa divină şi dînd dovadă, în orgoliul său, că nu posedă distincţia elementară dintre Creator şi creatură. Criticii, care comentează autori eronaţi cum e Meister Eckart, sînt dispuşi uneori să explice erorile panteiste prin influenţa lui Dionisie. Asemenea explicaţii însă trebuie să le socotim gratuite, fiindcă nu se pot susţine nici cu citate anumite şi nici prin spiritul general al misticii dionisiene. E de asemenea interesant să ştim că erorile panteiste se observă la unii mistici din Occidentul medieval unde, pe acea vreme, noţiunile teologice nu erau încă suficient precizate. Mistica orientală, deşi se hrăneşte din filosofia lui Dionisie, nu înfăţişează erori panteiste, fiindcă ea se dezvoltă într-o atmosferă de subtile distincţiuni teologice. În Orient se cunoaşte cazul cînd, la 533, monoteliţii — deci nu e vorba de panteism — vor să-şi sprijine erezia pe autoritatea lui Dionisie, deşi monotelismul nu se poate justifica în opera lui. Comentariile ulterioare ale lui Maxim Mărturisitorul au înlăturat această confuzie şi astfel Dionisie a devenit pentru un Sf. Ioan Damaschin, unul din stîlpii pe care se razimă **„Expunerea credinţei ortodoxe"**.

După Dionisie, creaţia e fiinţă participată din abundenţa de bunătate a lui Dumnezeu. Dar Creator şi creatură nu sînt lucruri identice, fiindcă participarea nu este **esenţială**, deşi e reală. Creaturile „sînt pe de o parte asemenea Lui fiindcă El e principiul lor, şi El posedă arhetipul lor; iar pe de altă parte, ele diferă în mod esenţial şi în mod infinit de El, pentru că sînt efectele contingente ale unei cauze absolute şi suveran independente" (Numele divine, argumentul general al cărţii). Considerată sub raportul esenţei, creatura, adică „efectele contingente" sau „produsele temporale", e în afara lui Dumnezeu. Dar înainte de a exista în afară de El, totul era în El în mod ideal şi din eternitate, în arhetipul, prin care creatura îi seamănă. Împrumutînd fiinţă creaturilor, faptul acesta pe Dumnezeu nici nu-L îmbogăţeşte nici nu-L sărăceşte, fiindcă fiinţa pe care le-o dă nu e tot una cu esenţa Lui. Astfel, lucrurile create sînt în Dumnezeu ca idealităţi şi în afara Lui ca realităţi contingente. Prin arhetipurile lor care sînt în El din eternitate îi seamănă; dar ca efecte contingente, aşezate în afara Lui, se deosebesc de El în mod esenţial şi infinit. Astfel putem spune că: „Totul e al Lui şi în El"; dar nimic nu e al Lui şi în El în măsura şi în forma în care e în noi".

Ideea aceasta o găsim exprimată în fraza care trece ca un leit- motiv prin fiecare carte a lui Dionisie: „Dumnezeu e tot ceea ce este şi nu e nimic din ceea ce este".

Dacă analizăm această frază, atît de simetric construită, şi care vrea să fie o definiţie a lui Dumnezeu, constatăm că ea e alcătuită din două părţi contradictorii. Prima parte afirmă că: **Dumnezeu e tot ceea ce este**; a doua neagă total afir-

maţia celei dintîi: **Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este**. Avem, prin urmare, o afirmaţie şi o negaţie. Dar trebuie să observăm că nici afirmaţia şi nici negaţia nu au un caracter absolut, căci atunci fraza ar trebui să sune astfel: Dumnezeu este şi Dumnezeu nu este. Aici nu e vorba însă de Dumnezeu în sine, ci de Dumnezeu raportat la ceva care e totodată în Sine şi în afară de Sine. Fiindcă am văzut că lumea este idealmente în Dumnezeu şi realmente în afara Lui. Atît afirmaţia cît şi negaţia au deci, un caracter relativ: şi una şi alta privesc raportul dintre Dumnezeu şi lume sau pe Dumnezeu în raport cu lumea. Întrucît lumea e în raport cauzal cu Dumnezeu, întrucît ea este în mod ideal în El ca efectul în cauză, întrucît ea se bucură de o fiinţă participată, întrucît îi seamănă lui Dumnezeu, putem rosti afirmaţia că: Dumnezeu e tot ceea ce este. Dar întrucît lumea e un produs temporal sau un efect contigent al unei cauze absolute şi suveran independente, întrucît ea e o realitate cronospaţială în afara lui Dumnezeu, întrucît natura ei se deosebeşte de natura Lui în mod esenţial şi infinit, putem rosti de asemenea negaţia că: Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este.

Reiese limpede, prin urmare, că atît afirmaţia cît şi negaţia noastră nu au un caracter absolut, fiindcă nu se referă la Dumnezeu în sine, ci au un caracter relativ, fiindcă se referă la Dumnezeu în raport cu lumea.

Pe Dumnezeu Îl cunoaştem din revelaţia naturală şi din revelaţia scripturală, din natură şi din Scriptură. Creştineşte vorbind, Îl cunoaştem din făptură prin Scriptură. În Scriptură găsim toate numele, toate metaforele, analogiile şi simbolurile, pe care „sfinţii teologi" — prin care Dionisie înţelege pe scriitorii inspiraţi —, le rostesc în legătură cu Dumnezeu pentru a-L face apropiat de înţelegerea noastră. Toate aceste sînt însă forme de materialitate grosolană, care sensibilizează simbolic fiinţa cea mai presus de fiinţă a lui Dumnezeu. Toate îi convin şi nici una din ele nu-i convine. Sugerîndu-L, ele sînt tot atîtea afirmaţii; necuprinzîndu-L întreg, ele sînt tot atîtea negaţii.

Dionisie, ţinînd seama de nevoia spiritului nostru de a şti ceva pozitiv despre Dumnezeu, iar pe de altă parte cunoscînd limitele mijloacelor omeneşti cînd e vorba să-L înţelegem, deosebeşte două metode de cunoaştere a lui Dumnezeu: una e **Teologia afirmativă** *καταφατικη* alta **Teologia negativă** (*αποφατικη*). În domeniul dogmaticii creştine, el e celebrul autor al acestor metode. Criticii, care îi contestă autenticitatea, susţin că le-ar fi împrumutat de la Proclus. Asemenea chestiuni rămîn însă în suspensie pînă cînd critica istorică va dezlega problema autenticităţii. Scolastica, urmînd pe Dionisie, deosebeşte trei metode de cunoaştere: **via negationis, via affirmationis** şi **via eminentiae**, extrasă tot din procedeele lui Dionisie, şi care nu e de fapt o metodă aparte, ci, cum vom vedea, o reluare şi o întărire a metodei afirmative.

Acum, în ce constă Teologia afirmativă?

Teologia afirmativă constă din proiectarea în ideea de Dumnezeu a atributelor pozitive revelate în lume. Noi ştim că Dumnezeu în Sine e inaccesibil minţii noastre, rămînînd ascuns în taina luminii neajunse. El se revelează însă în făptură, iar Scriptura ne confirmă această revelaţie. Îl putem deci cunoaşte cu aproximaţie din făptură tot aşa precum lui Dionisie, neştiindu-Lcine e ca persoană, Îi cunoaştem anumite însuşiri nobile din opera Sa.

Lumea e oglinda în care se răsfrînge Dumnezeu, ca o cauză în efectul ei. Teologia afirmativă procedează de sus în jos, de la Creator la făptură. Ea distinge rînd pe rînd însuşirile făpturii, care toate sînt bune, fiindcă lumea e perfectă în felul ei — şi le reuneşte apoi în ideea de Dumnezeu. „A distinge pentru a uni" — iată metoda ei. Însuşirile acestea, coborîte de sus şi răsfrînte în oglinda lumii, convin făpturilor, prin chemare ele convin şi lui Dumnezeu. Fiecare însuşire a lumii, care e totodată şi un atribut divin, are în Sfînta Scriptură un nume. Cartea în care Dionisie tratează în special despre atributele pozitive se numeşte „**Despre numele divine**". Un nume divin e ceea ce înţelegem noi printr-un atribut divin. Numele sînt „semnele sau reprezentările realităţilor şi ceea ce e numit se concepe şi există (Numele divine, argument general).

Fiinţă, unitate, trinitate, bunătate, putere, frumuseţe, iubire, viaţă, lumină, înţelepciune, inteligenţă, adevăr, dreptate, mîntuire, mărime, stăpînire, eternitate, pace, sfîntul sfinţilor, perfecţiune, providenţă, iată o parte din numele divine despre care tratează Dionisie. Toate însuşirile „bune" din lume, se adună şi se întregesc, se transfigurează din relative în absolute şi se proiectează în eternitate pentru a ne da ideea de Dumnezeu **Cel cu multe nume**. Dar Dumnezeu, unul din natură şi întreit în persoane, e fiinţă simplă. Şi această diversă mulţime de nume nu contrazice ea ideea de simplitate unică şi pură a Lui? Identificînd numele în realităţile pe care le reprezintă, această întrebare se poate formula şi în modul următor: Dacă arhetipurile lucrurilor create există în Dumnezeu, cum se împacă mulţimea lor cu unitatea simplă a Lui? Să ne închipuim lumea ca un cerc din al cărui centru divin pornesc spre periferie felurite raze. Ele pleacă toate dintr-un singur punct şi se reîntorc în acelaşi punct. Sînt multe în răsfirarea lor spaţială, dar se contopesc toate într-un singur punct ideal, care e centrul de unde a plecat şi unde se reîntorc. Asemenea cu razele, arhetipurile lucrurilor se adună şi coincid ca într-un punct ideal în unitatea simplă a spiritului divin. Tot astfel, atributele sau numele divine, oricît de multe ar fi ele, nu înseamnă nici o diferenţiere în natura simplă a lui Dumnezeu.

Aprofundînd însă fiecare nume despre care tratează Teologia afirmativă şi atribuindu-l lui Dumnezeu, simţim în acelaşi timp insuficienţa lui de a cuprinde absolutul divin. Cu cît îi dăm mai multe nume, cu atît această insuficienţă apare mai evidentă. Mulţimea numelor ce e oare altceva decît o dovadă că Dumnezeu

e inaccesibil? „Aţi observat, cred, — zice Dionisie —, că expresiile noastre sînt cu atît mai abundente cu cît convin mai puţin lui Dumnezeu" (**Teologia mistică**, III). Noi îi dăm multe nume fiindcă în realitate nu-i putem da niciunul. Dumnezeu e fără nume. E **anonim**: (*ανωνυμος*).

Metoda Teologiei afirmative ne duce, prin această concluzie, la metoda Teologiei negative.

Între numele pe care Scriptura i le dă lui Dumnezeu, observăm bunăoară că unele formează perechi cu înţelesuri contrare, dar îi convin deopotrivă. Să luăm un exemplu: numele de: **asemănare şi neasemănare** (**Numele divine**, IX, 6-7). Asemănarea, zice Dionisie, îi convine lui Dumnezeu din două puncte de vedere. Întîi, considerat în Sine, El îşi este asemenea, fiind identic, în unitatea Sa indivizibilă. Al doilea, Îi convine fiindcă El îşi face asemenea pe oricine se străduieşte să-L imite în inimitabila Sa perfecţiune. Lumea este sau devine asemenea lui Dumnezeu ca un portret asemenea originalului. Dar nu se poate spune despre original că e asemenea cu portretul. De aceea Scriptura îl numeşte pe Dumnezeu **fără-de-asemănare**. El nu seamănă absolut cu nimeni. Şi totuşi, atît asemănarea cît şi neasemănarea sînt nume convenabile fiindcă aceleaşi lucruri sînt şi asemănătoare şi neasemănătoare cu Dumnezeu; asemănătoare cînd îl imită; neasemănătoare fiindcă sînt efecte mărginite ale unei cauze nemărginite. Şi, iată, noi fără să vrem am întrebuinţat o altă pereche de cuvinte: **mărginit şi nemărginit**, pentru a arăta distanţa incomensurabilă dintre făpturi şi Creatorul lor. Teologia negativă e tot atît de familiară limbajului teologic ca şi cea afirmativă.

Pe cînd Teologia afirmativă porneşte de sus în jos, pe linia cauzalităţii, pentru a ghici şi a descifra în lume numele convenabile lui Dumnezeu, sau atributele pozitive, Teologia negativă porneşte de jos în sus, de la lucruri spre Dumnezeu, pentru a descoperi ceea ce le deosebeşte incomensurabil de El. Constatările ei se exprimă ca atribute negative în Dumnezeu. Dacă după întîia metodă, Dumnezeu este tot ceea ce este, după a doua metodă Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este. Negaţiile în Dumnezeu se rostesc prin comparaţie cu însuşirile mărginite ale lumii: ea e cauzată, El e necauzat; ea e vremelnică, El e nevremelnic; ea e spaţială, El e nespaţial; ea este mărginită, El e infinit. Dacă analizăm atributele teologice cu care căutăm să determinăm oricum pe Dumnezeu, descoperim că în majoritatea lor sînt atribute negative. Negaţiile acestea, zice Dionisie, departe de a-L ofensa, sînt supremele omagii pe care le aducem fiinţei Sale inaccesibile.

Oricine poate observa necesitatea metodei negative în teologie. Ea e o corectură a metodei afirmative. Căci, dacă prin cea dintîi cunoaştem ce ne apropie de Dumnezeu, prin cea de a doua cunoaştem ce ne desparte. Ridicîndu-ne de jos în sus, pînă la extrema limită a spiritului nostru, sau, ca să ne exprimăm altfel, pînă

unde marginea lumii se învecinează cu nemărginirea divină, e de fapt metoda prin care, odată mai mult, cunoaştem ceea ce nu cunoaştem şi nu putem cunoaşte. Dar această concluzie a metodei negative nu ne duce oare la desnădejde şi la scepticism sau la agnosticism? Unii dintre critici, considerînd şirul nesfîrşit de nume afirmative şi nume negative, ce se anulează unele pe altele, i-au obiectat lui Dionisie scepticismul (W. Gass; **Die Mystik des N. Cabasilas**). Pentru autorul nostru însă metoda negaţiei nu e ultimul cuvînt. Presupunînd că ar fi rămas la ea, aceasta n-ar fi însemnat totuşi o îmbrăţişare a scepticismului sau a desnădejdii, căci, după părerea noastră, negaţia este expresia umilinţii filosofice a cuiva care îşi simte limitele raţiunii în faţa lui Dumnezeu inaccesibilul. Dionisie depăşeşte însă negaţia prin ceea ce scolastica medievală numeşte, întemeindu-se pe dînsul, **metoda eminenţei**.

Spiritul omenesc nu e mulţumit cu rezultatele celor două metode care îi pun în faţă şiruri nenumărate de afirmaţii şi de negaţii. Lucrul acesta l-a experimentat de altfel oricine a studiat teologia. Iar cu Dionisie ne aflăm dincolo de teologia obişnuită, în inima misticii unde setea arzătoare a cunoaşterii integrale nu vrea să ştie de limite. În scurtul tratat de „**Teologie mistică**" (**Teologia mistică**, IV–V) ni se spune că Dumnezeu, suprema cauză a lucrurilor sensibile, nu e absolut nimic din ceea ce constituie calitatea lumii sensibile şi, supremă cauză a lucrurilor inteligibile, nu e absolut nimic din ceea ce constituie calităţile lumii inteligibile.

Pentru a-L cunoaşte altfel decît pe aceste căi, pentru a-L pipăi cu inima în fiinţa Sa inaccesibilă, nu există decît o cale extraordinară: evadarea din condiţiile de cauzalitate, de timp şi de spaţiu, smulgerea din lume şi din noi înşine şi aruncarea în „noianele strălucirii dumnezeieşti". Cu alte cuvinte: contemplaţia, extazul! (**Teologia mistică**, I, 1).

În extaz însă, unde Dumnezeu se descoperă cu atîta strălucire şi putere covîrşitoare, ne apare atît de disproporţionat cu nimicnicia noastră, încît e peste putinţă să cuprindem în minte şi în cuvinte această experienţă. Cînd ne uităm drept în soare, ochiul nostru orbeşte pentru că nu-i poate îndura tăria. Şi cîtva timp, soarele, care e izvorul luminii, ne apare ca un întuneric. Tot astfel vederea extatică a lui Dumnezeu orbeşte spiritul. Dumnezeu, care e lumină mai presus de orice lumină solară, ne apare atunci ca un întuneric magnific şi covîrşitor. El e în extaz „strălucirea misterioasă a dumnezeieştii întunecimi". Nenumărate sînt variantele acestei expresii în opera lui Dionisie, în năzuinţa de a ne reda prin paradoxurile lor ceva din negrăitul experienţei mistice.

După ce L-am văzut extatic, prin smulgerea dincolo de lume, înţelegem cu adevărat că Dumnezeu **este** şi că **este** mai presus de lume, mai presus de toate afirmaţiile şi mai presus de toate negaţiile noastre. Cu alte cuvinte: El este **în mod eminent** sau „supraeminent", cum zice Dionisie. Sentimentul de jubilare, de

exaltare frenetică, al acestei trăiri, al acestei experienţe, cu certitudinea lui biruitoare, caută pentru Dumnezeu toate expresiile superlative de care e capabil graiul omenesc. Pentru a ridica la gradul maxim de potenţă cuvintele, Dionisie întrebuinţează în greceşte prepoziţia *υπερ* = **supra, mai presus** (W. Gass, **Die Mystik des N. Cabasilas**), pe care o aplică, pe cît e posibil tuturor numelor afirmative. Dumnezeu cunoscut prin extaz devine astfel Suprafiinţă, supraeminenţă, supraexistenţă, supraînceput, suprabunătate, supraînţelegere, etc. Cuvintele sînt semne ale realităţilor; dar pentru a reda ceva din măreţia fără asemănare a dumnezeirii, ele însele suferă a este modificări care le dilată pînă la extrem, şi le transformă în supraafirmaţii ale trăirii mistice. Stilul lui Dionisie şi al misticilor în general, e prin excelenţă superlativ, hiperbolic şi paradoxal din pricina experienţei pe care vrea s-o redea, dar care rămîne, după mărturisirile tuturor, inefabilă şi misterioasă ca Dumnezeu care o dăruieşte.

VII.
SISTEMUL DIONISIAN

3.
IERARHIILE

Am numit viziunea în forma cum concepe Dionisie Universul celor văzute şi al celor nevăzute: **panbisericism**. Constituite real în afara lui Dumnezeu, dar preexistînd ca idee în El, toate lucrurile vin de la El şi se reîntorc în El. Şi tot astfel ştiinţa noastră despre ele. Pentru cine trăieşte, simte şi cugetă, numele cel mai caracteristic al lui Dumnezeu e **Binele**. Alţii vor zice că numele divin cel mai caracteristic e **Fiinţa**. E adevărat că **fiinţa** e ultimul termen la care se poate opri gîndul metafizic, dar fiinţa participată prin creaţie se trăieşte ca un **Bine**, iar Dumnezeu a dat participare la Fiinţă lucrurilor din prea abundenta Sa bunătate sau iubire. Participînd la fiinţă, lumea participă la bine. Fiindcă Dumnezeu a creat-o pentru a fi fericită. Răul sau nefericirea e neant. El nu e creat de Dumnezeu şi nu e principiu constitutiv al lumii. Dacă lucrurile toate pornesc din Dumnezeu şi se reîntorc la El, — iar într-acesta stă binele lor —, răul a pornit din Dumnezeu ca bine, dar a devenit rău întrucît refuză să se întoarcă la Dumnezeu. Răul e spirit care a fost creat bun, dar şi-a pervertit inteligenţa şi voinţa. El nu e rău întrucît e spirit, ci e rău întrucît s-a pervertit. Şi dacă el există ca rău, există întrucît e amestecat cu binele. Fiindcă răul, ca ceva absolut, nu există. Conform naturii lor prime, toate lucrurile au o tendinţă spre bine, şi dacă devin rele, e fiindcă îşi închipuie că se îndreaptă spre bine, îndreptîndu-se spre rău.

În Dumnezeu însă nu există rău. Fiinţa lui revărsîndu-se asupra lumii, o inundă în bunătate, în frumuseţe şi înţelepciune. Fondul lucrurilor e bunătatea lui Dumnezeu, forma lor armonioasă e reflexul frumuseţii divine; ordinea desăvîrşită a lumii este expresia înţelepciunii divine. Lumea a fost creată dintr-un „act de iubire" sau printr-un „decret de iubire". Şi dacă Dumnezeu e transcendent şi inaccesibil în natura Sa intimă şi pururea misterioasă, El se coboară în lume prin iubire. Iubirea e lumina care, izvorînd din taina divină, se revarsă în cascade asupra lumii şi, izbindu-şi valurile ca de un ţărm, se întoarce înapoi spre obîrşie. În

această mişcare de coborîre şi înălţare sînt atrase toate lucrurile din lume după puterea de participare dată în natură fiecăruia.

Acţiunea aceasta de coborîre şi înălţare, în care e angajată fiinţa participată nu se petrece însă la întîmplare. Ea e constituită într-un sistem de ierarhii, ce se găsesc interpuse între Dumnezeu şi lucrurile create. Ierarhiile sînt astfel nişte **mijloace** prin care se rînduieşte contactul dintre Dumnezeu şi lume. Am spus într-o prelegere precedentă că după Dionisie, participarea la fiinţă sau participarea la Dumnezeu e graduală; ea se dă după capacitatea naturală a fiecărui lucru. Fiindcă prin actul de iubire al creaţiei, Dumnezeu a dat lucrurilor „esenţe proprii" şi totodată putinţa de a participa fiecare într-un fel sau altul, la viaţa divină. Participarea, care se petrece sub ochiul providenţial, e deci felurită şi graduală. De aici mulţimea şi varietatea lucrurilor, rînduite astfel după admirabile norme ierarhice. Mineralele participă la existenţă; vegetalele participă la viaţă; animalele participă la suflet; fiinţele raţionale şi inteligente participă într-un grad sau altul la înţelepciune. Dar fiecare esenţă de pe o treaptă superioară participă, bineînţeles, şi la binele treptelor inferioare. Omul, bunăoară, fiinţează ca mineralele, ca vegetalele, ca animalele, are viaţă ca vegetalele şi animalele, are suflet cum au şi animalele, dar în plus are spirit, adică raţiune şi inteligenţă, cum n-au treptele inferioare, dar au îngerii. Îngerii, mai mult decît oamenii, sînt spirite pure, inteligenţe pure, esenţe pure. Prin urmare esenţele pure, cu cît paticipă în mai multe moduri cu atît sînt mai aproape de Dumnezeu.

Ierarhiile de care vorbeşte în special Dionisie privesc cele două trepte superioare ale creaţiei, treptele fiinţelor raţionale şi inteligente; **îngerii** şi **oamenii**. Sînt aşadar două ierarhii: **Ierarhia cerească** şi **Ierarhia bisericească**. Despre fiecare Dionisie tratează în cîte o carte.

Ce este ierarhia?

Ierarhia e o instituţie sacră, mijlocitoare între Dumnezeu şi creaturi. Dionisie o învesteşte cu ordine, ştiinţă şi acţiune sau lucrare. Ea e „o expresie a lucrurilor ce sînt în Dumnezeu". Prin însuşirile şi funcţiunile cu care e învestită, ea se conformează, pe cît se poate, atributelor divine. Prin constituţia ei, ordonată după o simetrie ireproşabilă, ierarhia e frumoasă, de o frumuseţe care e reflexul sublimei frumuseţi necreate a lui Dumnezeu. Pentru Dionisie, binele şi frumosul sînt două expresii ale aceleiaşi realităţi, una privind fondul bun, alta forma strălucitoare a lucrurilor. Dacă ar fi vorba să ne lămurim asupra fundamentelor unei estetici teologice elementele ei sînt date în numeroase opere ale Sfinţilor Părinţi, dar le găsim cu deosebire în filosofia acestui teolog înzestrat cu o sensibilitate excepţională pentru formele frumoase ale lucrurilor în care el vede răsfrîngerile luminii dumnezeieşti. Ordinea ierarhică a lumii e pentru el expresia cosmică a acestei frumuseţi.

Fiind ordine, ştiinţă şi lucrare, şi reproducînd în fiinţa ei atributele divine, ierarhia îndeplineşte funcţii multiple. Ea primeşte darurile participării, le realizează gradual în membrii ei şi le transmite ierarhic treptelor inferioare. Scopul ei este ca, primind darurile de sus, să ridice prin ele fiinţele pînă la Dumnezeu, după capacitatea personală a acestora de a primi şi de a se înălţa. Ea lucrează sub înrîurirea lui Dumnezeu care e „stăpînul şi călăuza ştiinţei şi funcţiunilor ei sacre". Scopul ei este să adore pe Dumnezeu şi să-i asimileze şi să-i unească cu El pe membrii care o alcătuiesc, transformîndu-i în imagini ale lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, care sînt tot ale lui Dionisie, ca şi cele de mai sus: „Scopul comun al oricărei ierarhii e iubirea de Dumnezeu şi de lucrurile divine, iubirea generoasă, cerească în originea ei, curată în intenţiile ei, e, înainte de toate, fuga, îndepărtarea de tot ce e contrar iubirii; e cunoaşterea lucrurilor în realitatea fiinţei lor, vederea şi ştiinţa adevărurilor sacre; e, în sfîrşit, participarea la simplitatea negrăită a celui care e în mod suveran unul; şi e banchetul mistic al intuiţiei, care hrăneşte şi divinizează sufletul contemplativ" (Ierarhia bisericească, I, 3).

Ierarhia îndeplineşte astfel funcţia de mijlocitoare între Dumnezeu şi creaturi; ea primeşte de sus şi comunică mai departe treptelor inferioare; ea e **ordine** fiindcă reproduce în structura ei imaginea frumuseţii, a bunătăţii şi a înţelepciunii divine; ea e **ştiinţă** fiindcă participă prin adorare la misterele dumnezeieşti; ea e **acţiune** sau **lucrare** fiindcă, primind şi transmiţînd lumina de sus, atrage totodată făpturile spre Dumnezeu sfinţindu-le şi îndumnezeindu-le după capacitatea fiecăruia.

Ierarhia cerească se deosebeşte de ierarhia bisericească. Cea dintîi e constituită din spirite pure, care sînt îngerii; ea aparţine deci lumii pur inteligibile. Cea de a doua aparţine unei lumi mixte, ca să zicem aşa, de inteligibilitate şi sensibilitate.

Ierarhia cerească participă la misterul dumnezeiesc într-o măsură superioară ierarhiei bisericeşti. Ea imită pe Dumnezeu printr-o „contemplaţie transcendentală", directă şi permanentă, în care se menţine prin „efortul iubirii" de a se ridica mereu mai sus. Ea e „înţelepciune pură", care soarbe lumina direct din izvor. Ea reproduce în mod mai puţin imperfect imaginea naturii dumnezeieşti. Ea e mijlocul prin care ierarhia bisericească se pune în legătură cu Dumnezeu. De aceea membrii ei se numesc îngeri.

În schimb, ierarhia bisericească, aparţinînd oamenilor şi funcţionînd în condiţiile de timp şi spaţiu, nu se poate bucura de o intelecţiune pură sau de o contemplaţie transcendentă permanentă. Noi sîntem spirituali prin suflet şi materiali prin corp. Cele nevăzute nouă ni se comunică în forme văzute. Noi ajungem prin sensibilitate la inteligibilitate. De aici nevoia de simboluri şi semne sensibile şi nevoia de sacramente sau Sfintele Taine, ce caracterizează ierarhia bisericească.

Dar atît ierarhia îngerilor cît şi ierarhia oamenilor se aseamănă fiindcă funcţionează după o „lege comună şi uniformă" (**Ierarhia bisericească** I. 2), în vederea aceluiaşi scop, care e adorarea lui Dumnezeu şi îndumnezeirea creaturilor.

În ce constă această lege comună şi uniformă de funcţionare?

În faptul că fiecare iniţiat de pe treapta superioară devine la rîndul său un iniţiator pentru membrii de pe treapta inferioară care urmează. Iniţiatul e sfinţit şi îndumnezeit potrivit naturii sale prin cunoaşterea misterelor divine; la rîndul său, el transmite inferiorilor asemănarea dumnezeiască. Astfel membrii fiecărei trepte îşi au căpeteniile în treapta imediat superioară şi subordonaţii în treapta imediat inferioară. Fiecare membru ascultă de cei de sus şi porunceşte la cei de jos (**Ierarhia bisericească** I. 2). În linie descendentă, funcţia fiecăruia e totodată subordonare şi supraordonare, sau ascultare şi poruncă. Principiul acesta e al oricărei ierarhii. În ierarhia militară, bunăoară, nimeni nu devine comandant pînă n-a învăţat şi n-a dat mai întîi dovadă că ştie să fie comandant. În concepţia dionisiană, comanda se traduce printr-o acţiune de atragere, de raliere a inferiorilor la darurile ce se transmit de sus pentru sfinţirea sau îndumnezeirea fiecăruia. Legătura ierarhică nu constă în impunere silnică şi autoritară, ci în acceptarea liberă, fiindcă e vorba de o legătură de iubire reciprocă între membrii ierarhiilor de toate gradele şi de o înmănunchiere a tuturor în adorarea lui Dumnezeu.

Acum să rezumăm constituţia fiecărei ierarhii în parte.

Ierarhia cerească este ierarhia îngerilor.

Numele de **înger** are o semnificaţie specifică şi una generică. În mod specific îngerii sînt membrii celei din urmă trepte a ierarhiei cereşti. În mod generic se numesc îngeri toate rangurile aceleiaşi ierarhii în virtutea faptului că treptele superioare posedă toate facultăţile şi darurile treptelor inferioare, fără ca acestora din urmă să le putem atribui vreo reciprocitate în acest sens. Prin urmare, însuşirile treptei ultime posedîndu-le peste treptele superioare, numele de îngeri convine tuturor esenţelor creaturale, pure şi invizibile.

Dionisie procedează la clasificarea îngerilor întemeiat pe Vechiul Testament şi ne spune că această clasificare o deţine de la „divinul nostru iniţiator" (**Ierarhia cerească** VI, 2) pe cît se pare, Apostolul Pavel, al cărui discipol se dă autorul ierarhiilor.

Naturile sau esenţele invizibile sînt organizate în nouă trepte, nouă ranguri sau nouă coruri. Aceste nouă coruri se despart în trei grupe mari de cîte trei coruri şi alcătuiesc ordinele sau ierarhiile secundare.

Întîia triadă, întîiul ordin sau întîia ierarhie secundară o constituie **Serafimii**, **Heruvimii** şi **Tronurile**. Aceste trei coruri trăiesc în imediata apropiere a slavei dumnezeieşti. Cuvîntul ebraic **Serafim** înseamnă lumină şi căldură, — lumina pe

care o primesc direct din focul dumnezeiesc şi căldura prin care purifică treptele inferioare. **Heruvimii** înseamnă prisos de înţelepciune, pe care o primesc direct de la izvorul ei necreat. **Tronuri** înseamnă statornicie în rang şi independenţă faţă de orice e necurat, precum şi facultatea de a purta nemijlocit pe Dumnezeu. Cele trei coruri trăiesc în imediata apropiere a lui Dumnezeu şi- L comunică tuturor celorlalte creaturi fie nevăzute, fie văzute. Serafimii, Heruvimii şi Tronurile intuiesc nemijlocit taina Celui Prea Înalt, Unul după natură şi întreit în persoane. Ei înţeleg fără simboluri materiale umanitatea Domnului, care le lămureşte direct misterul întrupării Sale şi al mîntuirii oamenilor. Ei cîntă imnurile slavei dumnezeieşti, pe care le descoperă şi pămîntenilor. „Sfînt, Sfînt, Sfînt e Domnul oştirilor"... e un imn care aparţine acestei ierarhii. Ea înconjoară Divinitatea cu o contemplaţie pură şi veşnică. Dumnezeu însuşi făureşte direct această ierarhie.

A doua triadă sau a doua ierarhie o alcătuiesc **Stăpînirile, Virtuţile**[1] şi **Puterile. Stăpînirile** se numesc astfel pentru siguranţa cu care păstrează neprihănirea, modelîndu-se după izvorul oricărei stăpîniri şi modelînd în acelaşi fel pe subalterni. **Virtuţile** se numesc astfel pentru energia pe care o pun în imitaţia lui Dumnezeu. **Puterile** se numesc astfel pentru ordinea desăvîrşită cu care se oferă înrîuririi dumnezeieşti.

Îngerii din această categorie primesc „splendorile divine" prin mijlocirea celei dintîi ierarhii. Cu acest prilej, Dionisie face foarte interesante reflecţii asupra darurilor cereşti care „par că îşi pierd din strălucire pe măsură ce se depărtează de obîrşia lor şi se coboară asupra fiinţelor mai de jos". Participarea e mult mai perfectă la îngerii superiori, cari o primesc prin „comunicare nemijlocită". „E o lege generală, zice Dionisie, stabilită de înţelepciunea nemărginită, şi anume că harurile dumnezeieşti nu sînt comunicate inferiorilor decît prin mijlocirea superiorilor" (Ierarhia cerească, VIII, 2).

Ultima triadă o alcătuiesc **Principatele**[2], **Arhanghelii** şi **Îngerii. Principatele** se numesc astfel prin rînduiala propriilor puteri şi prin autoritatea cu care comandă. **Arhanghelii** şi **Îngerii** sînt rangurile cele mai cunoscute nouă oamenilor. Numele lor ni-i arată ca pe **trimişii** sau solii lui Dumnezeu către noi. Îngerii sînt organele de comunicaţie cu ierarhia bisericească. Lor li se atribuie preşedinţia ierarhiilor noastre (**Ierarhia cerească** IX, 2). Arhanghelului Mihail i se atribuie călăuzirea poporului evreiesc, iar celorlalţi călăuzirea celorlalte popoare (Daniil, X). Cel veşnic a pus limitele naţiunilor după numărul îngerilor săi (Deuteronom, XXXII). **Cu acest prilej Dionisie atinge o chestiune care astăzi e atît de actuală**

1 Adică: Domniile
2 Adică: Începătoriile

în spiritul european şi anume aceea a poporului ales şi a celorlalte naţiuni. Dacă fiecare naţiune e călăuzită de cîte un înger, cum poate fi Israel neamul preferat al Domnului? A dat oare Dumnezeu celelalte neamuri în seama „zeilor", mărginindu-şi solicitudinea Sa specială pentru evrei? Nu, răspunde Dionisie. Providenţa divină administrează Universul cu o solicitudine egală pentru toţi, încredinţînd în mod egal călăuzirea fiecărui neam cîte unuia dintre îngerii Săi. Această călăuzire tainică nu are caracter de fatalitate, fiindcă atîrnă de libertatea noastră s-o ascultăm sau nu. Misteriosul personaj Melchisedec, nu e din neamul lui Israel, şi totuşi e mare preot al Dumnezeului Celui adevărat. Scriptura ne vorbeşte de asemenea de îngerul egiptenilor, de îngerul babilonienilor, — trimişi dumnezeieşti către aceste popoare întocmai ca Mihail către poporul evreiesc. A asculta sau nu aceste solii egale ale providenţei, solii care toate au misiunea de a îndruma neamurile către aceeaşi unitate supremă a lui Dumnezeu, e o chestiune care atîrnă de libertatea fiecăruia şi de capacitatea naturală cu care a fost înzestrat. Israel a căzut şi el de multe ori în neascultare, ceea ce denotă că nu e vorba de o preferinţă specială din partea lui Dumnezeu. Dar în necredinţa generală, el a izbutit totuşi să se menţină, peste toate şovăirile, în cultul adevăratului Dumnezeu. Prin urmare, el n-a fost popor ales prin vreun decret divin, ci fiindcă prin voinţă proprie s-a menţinut în credinţă. Dar solicitudinea providenţei este egală pentru toate popoarele, fiecare naţiune avîndu-şi îngerul călăuzitor către unitatea divină, pe care aceşti îngeri-călăuze o cunosc deopotrivă (**Ierarhia cerească** XI, 4).

Revenind la chestiunea principală, ierarhia cerească e alcătuită din trei triade de îngeri, al căror număr e nenumărat şi a căror constituţie intimă singur Dumnezeu o cunoaşte. Aceste trei triade înconjoară concentric Divinitatea, ca nişte cercuri care se lărgesc unul după altul depărtîndu-se, asemenea a trei ghirlande uriaşe şi inegale dintre care fiecare e împletită din trei feluri deosebite de flori spirituale. Triada întîia primeşte direct acţiunea desăvîrşitoare a lui Dumnezeu, desăvîrşindu-se prin ea şi transmiţînd celorlalte două lumina desăvîrşirii. Fiecare membru, din orice rang ar fi, primeşte şi transmite, se simte atras şi atrage, se supune şi porunceşte, se modelează pe sine şi modelează pe alţii după imaginea perfecţiunii divine. Ierarhia e astfel un organism viu şi activ prin care coboară din rang în rang, din treaptă în treaptă lumina sfinţitoare. Ultima triadă a ei se suprapune ierarhiei bisericeşti şi ultimul cor al acestei triade, îngerii propriu-zişi, vine în atingere directă cu ierarhia oamenilor. Prin ei ni se transmit nouă desăvîrşirile harurilor. Această vecinătate imediată îngăduie ca ierarhii Bisericii să fie numiţi ei înşişi îngeri. Ierarhii sau „pontifii" sînt îngeri în trup, cu condiţia să realizeze în persoana lor şi în măsura capacităţii lor perfecţiunile primite de la ordinul îngeresc.

Dionisie lămureşte pe larg modurile de apariţie în lumea sensibilă a îngerilor, care sînt fiinţe invizibile şi pur spirituale. Scriptura le atribuie diferite chipuri antropomorfice sau chiar zoomorfice după modul nostru de a percepe prin semne şi simboluri materiale lumea invizibilă şi pur inteligibilă. Într-un pasaj, care nu e destul de categoric (**Ierarhia cerească** IV, 3), se pare că în apariţiile şi în viziunile miraculoase, nu poate fi vorba de însăşi sensibilizarea fiinţei divine, ci de aceşti mediatori cereşti care ne ajută să percepem în forme simbolice asemănarea perfecţiunii divine.

Forma cea mai obişnuită în care ni-i reprezentăm e cea antropomorfică, fiindcă dintre toate făpturile lumii văzute, omul e cel mai apropiat de îngeri prin privirea sa care caută în sus, prin ţinuta dreaptă a corpului, dar mai ales prin inteligenţă şi puterea raţiunii prin care el domină şi comandă în lume. Căci dacă animalele sînt mai puternice decît el prin energia simţurilor, el ştie să le comande prin sufletul său liber şi raţional (**Ierarhia cerească** XV, 3).

Dintre cele patru elemente ale naturii, apa, vîntul şi focul ne dau adesea imaginile prin care ni-i reprezentăm pe îngeri. Focul e însă elementul cel mai potrivit pentru a-i sensibiliza. Focul şi lumina joacă în literatura dionisiacă un rol considerabil cînd e vorba să ne facă să înţelegem analogic şi figurat esenţa divină şi acţiunea ei, sau esenţele pure ale lumii spirituale. Să ascultăm acest pasaj de rară frumuseţe, ce se poate folosi de către orice teolog:

„Pentru mine, zice Dionisie, această figură (a focului) exprimă o anume conformitate a îngerilor cu divinitatea; căci la teologi esenţa supremă, pură şi fără formă, ne este zugrăvită adesea prin imaginea focului care, dacă se poate zice astfel, are în proprietăţile lui sensibile o asemănare obscură cu natura divină. Căci focul material e răspîndit peste tot; el se amestecă fără să se confunde cu toate elementele, de care rămîne totdeauna cu totul deosebit; strălucind prin natura lui, el e totuşi ascuns şi prezenţa lui nu se arată decît dacă găseşte materie pentru activitate; violent şi nevăzut, el supune totul prin propria-i forţă şi îşi asimilează energic ceea ce a atins; el se comunică obiectelor şi le modifică pe măsură ce-i sînt aproape; el reînnoieşte toate lucrurile prin căldura-i dătătoare de viaţă şi străluceşte printr-o lumină neatinsă; mereu nedomolit, nealterat, el îşi discerne prada; nu-l atinge nici o schimbare; el se suie spre cer şi, prin repeziciunea fugii, parcă vrea să scape de orice înlănţuire; înzestrat cu o lucrare statornică, lucrurile sensibile îşi primesc mişcarea de la el. El învăluie ceea ce mistuie şi nu se lasă învăluit; el nu e un accident al celorlalte substanţe; năvălirile lui sînt încete şi nesimţite, şi strălucirile lui izbucnesc în corpurile în care el e prezent; e impetuos şi puternic; e de faţă într-un fel nebănuit; dacă-l laşi în repaos, pare nimicit; dacă-l redeştepţi brusc, se desface într-o clipă din închisoarea-i firească. Străluceşte şi se precipită în aer, şi se comunică liber fără să se micşoreze vreodată. S-ar

mai putea semnala încă numeroase proprietăţi ale focului, care să fie ca nişte embleme materiale ale lucrărilor divine. Îndreptăţită de aceste raporturi cunoscute, teologia figurează prin imaginea focului naturile cereşti; învăţînd astfel asemănarea lor cu Dumnezeu şi strădaniile ce le pun pentru a-l imita" (**Ierarhia cerească** XV, 2).

Ierarhia bisericească este ierarhia oamenilor.

Dionisie o numeşte comparativ un rudiment al celei cereşti. „Ierarhia noastră, zice el mai departe, e o sublimă imitaţie a ierarhiilor cereşti". Cultul văzut la care participăm în biserică e o imagine sensibilă a cultului din ierarhia nevăzută. Liturgia noastră e o imitaţie a liturghiei îngereşti. Dar adorarea organizată pe planul superior în norme pur spirituale, aici pe pămînt se îmbracă în forme materiale necesare modului nostru omenesc de a înţelege. E un „simbolism proporţionat cu slăbiciunea noastră" zice Dionisie. Dar prin aceste semne, imagini şi simboluri materiale, ne iniţiem în tainele cereşti şi participăm la lucrurile sacre. Aici, în planul ierarhiei bisericeşti, „pompa văzută a cultului ne aminteşte de frumuseţile nevăzute; miresmele ce îmbălsămează simţurile reprezintă suavităţile duhovniceşti; lucirea făcliilor e semnul iluminării mistice; îndestularea inteligenţei prin contemplaţie îşi are emblema în explicarea doctrinei sfinte; divina şi paşnica armonie a cerurilor e figurată prin subordonarea feluritelor ranguri de credincioşi, iar unirea cu Iisus Hristos e figurată prin primirea dumnezeieştii Euharistii" (**Ierarhia bisericească** I, 3). Tot ce se petrece aici ca ordine, ca ştiinţă şi lucrare îşi are corespondentul spiritual pe planul nevăzut. E una şi aceeaşi liturghie a adorării şi a îndumnezeirii, ce se desfăşoară sus în forme nevăzute, iar jos în forme văzute. Pentru că ierarhia, fie cea îngerească fie cea omenească, a fost instituită „printr- un decret de iubire", „pentru mîntuirea şi îndumnezeirea tuturor fiinţelor, fie raţionale, fie pur spirituale" (**Ierarhia bisericească** I, 4).

E timpul să vorbim de acea întreită funcţie a oricărei ierarhii, fie îngerească, fie bisericească, funcţie de care se leagă în mistică numele lui Dionisie Areopagitul. Această întreită funcţie este: **purificarea, iluminarea şi perfecţionarea**.

Dumnezeu e puritate, e lumină şi perfecţiune. Ca atare, aceste nume divine se răsfrîng asupra creaturii ca o întreită acţiune de purificare, de iluminare şi de perfecţionare sau îndumnezeire. Dumnezeu îndeplineşte aceste lucrări prin mijlocirea celor două ierarhii. Îngerii după gradele pe care le deţin sînt iniţiatorii în cunoaşterea misterelor divine şi iniţiaţi, sînt purificatori şi purificaţi, sînt iluminatori şi iluminaţi, sînt perfecţionatori şi perfecţionaţi. După imaginea lor există rînduiala omenească a ierarhiei bisericeşti.

Această ierarhie e constituită din două mari categorii: întîia e categoria iniţiatorilor, a doua categoria iniţiaţilor.

Întîia categorie constă din trei clase mari sau ordine bisericeşti: ordinul episcopal sau al pontifilor, ordinul sacerdotal sau al preoţilor şi ordinul diaconatului. Fiecăruia dintre aceste ordine i se atribuie una din cele trei funcţii ale ierarhiei. Astfel diaconul e cel care purifică, preotul e cel care luminează, pontiful sau episcopul e cel care perfecţionează. Dionisie descrie pe rînd ceremonia de consacrare a fiecărei trepte.

La rîndul lor, credincioşii se împart în trei clase mari: purificaţii cari sînt în seama diaconului, iluminaţii care sînt în seama preotului şi desăvîrşiţii care sînt în seama episcopului. Legea dumnezeiască după care „lucrurile inferioare sînt atrase către lumina divină de către lucrurile superioare" e valabilă şi-n ierarhia bisericească tot aşa ca şi în cea îngerească.

Am subliniat că atunci cînd Dionisie vorbeşte de inteligenţa omenească în raport cu ştiinţa misterelor divine, nu pomeneşte nimic de defectele ei ca urmare a păcatului. Şi am căutat să lămurim că atunci filosoful nostru are în vedere inteligenţa care s-a purificat, s-a iluminat şi a ajuns în stadiul desăvîrşirii. Acum, vorbind de purificare, e natural ca Dionisie să vorbească de păcat. În legătură cu păcatul, el repetă doctrina cunoscută a Bisericii. Prin păcat „violînd preceptul Edenului" sub „sugestiile spiritului viclean", natura omenească a pierdut harul divin şi a căzut în patimi, în corupţie şi în moarte. Această cădere din liberă voinţă i-a atras pedeapsa de a pierde „viaţa superioară şi divină" de la început şi de a se prăbuşi în „prăpastia contrară" a schimbării groazei, pradă demonilor cruzi. Ruina era ireparabilă. Dumnezeu, din iubire şi din milă nesfîrşită, a luat asupră-şi nemernicia noastră, afară de păcat, a răsturnat domnia demonilor rebeli şi a lucrat în noi o tansformare completă, schimbînd orbirea noastră în lumină" şi împodobind cu haruri cereşti diformitatea noastră spirituală" (**Ierarhia bisericească** III, 11).

Rolul ierarhiei bisericeşti şi al Sfintelor Taine se justifică astfel prin realitatea păcatului şi prin mijloacele mîntuirii puse la îndemînă de însuşi Iisus Hristos, care e capul tuturor ierarhiilor.

Clasa celor iniţiaţi în purificare e aceea a catehumenilor, a energumenilor şi a penitenţilor, care nu participă încă la „celebrarea misterelor şi sînt daţi în seama diaconului pentru a-i instrui, a-i alege şi a-i pregăti".

Clasa iluminaţilor, sub disciplina preoţilor, participă la „tainele auguste de care sînt capabili" şi, înrîuriţi de harul spiritual, aspiră la înţelegerea misterelor. Trecuţi printr-o completă curăţire de păcate şi împărtăşindu-se cu „taina iluminatoare", Dionisie îi numeşte „**poporul sfînt**" (**Ierarhia bisericească** VI, 2).

Clasa desăvîrşiţilor e îndeosebi a monahilor, care se dedică cu totul vieţii sfinte şi contemplaţiei lucrurilor duhovniceşti. Ei sînt deja în grija specială a episcopului. Dionisie descrie pe larg ceremonia intrării în monahism, pe care o consideră aproape ca pe o taină, precum descrie cu aceeaşi atenţie ceremonia înmormîntării.

Un rol covîrşitor au în ierarhia bisericească Sfintele Taine. Ierarhia cerească nu are Taine, fiindcă inteligenţele pure se bucură de cunoaşterea nemijlocită de semne sensibile (**Ierarhia bisericească** V, 2). Ierarhia noastră însă, dat fiind îndoitul ei caracter de materialitate şi spiritualitate, are nevoie de Sfintele Taine care, sub forme palpabile, întreţin viaţa diferitelor ei ordine şi categorii. Studiind raţiunea lor doctrinală, ceremonialul lor văzut şi sensul lor spiritual ce se desface din ele, descifrăm, după modul nostru omenesc, „divinul în uman, necreatul în creat, unitatea în multiplicitate". Tainele ca şi ierarhia harică împlinesc întreita funcţiune de a purifica, de a ilumina şi de a perfecţiona. Dionisie descrie după aceste norme, Taina Botezului, a Euharistiei şi a Mirungerii, — cea dintîi de iniţiere şi purificare, celelalte două de iluminare şi desăvîrşire.

Aceasta e, înfăţişat schematic, sistemul ierarhic în care Dionisie Areopagitul vede constituit Universul creştin. Lumea celor văzute şi a celor nevăzute alcătuieşte astfel o singură Biserică prin care harurile cereşti coboară gradual de la serafimi pînă la cei din urmă dintre muritori, sfinţind şi îndumnezeind făpturile după capacitatea lor de participare; o Biserică în care atît pe planul văzut cît şi pe cel nevăzut, conducător e Iisus Hristos, şi în care arde deopotrivă flacăra adorării aceluiaşi Dumnezeu în Treime. Cu toate deosebirile de natură între lumea oamenilor şi lumea îngerilor nu există vreo prăpastie despărţitoare, ci o comunicaţie continuă. Această comunicaţie e înlesnită pe de o parte de asemănarea spiritului omenesc cu spiritul îngeresc — în scara ierarhică îngerii sînt vecinii imediaţi ai episcopilor —, iar pe de altă parte cele două ierarhii devin vehiculele în continuare ale torentului de haruri ce izvorăşte din Divinitate şi pune în mişcare cele trei funcţiuni ierarhice de a purifica, de a ilumina şi de a îndumnezei.

Dionisie are despre har o concepţie energetică. Harul nu e ceva ca un polen auriu care ar ninge din stele peste noi, ci o putere dinamică, ce mistuie răul ca un foc curăţitor, regenerează natura căzută, modelează din nou diformităţile spirituale şi îndumnezeieşte, cu condiţia de-a adera la acţiunea lui răspunzînd iubirii care l-a trimis cu iubirea noastră pentru cel care l-a trimis.

Mistica expusă de el în doctrina ierarhiilor e o mistică liturgică, realizată în formele sensibile ale Tainelor şi ale ritualului bisericesc. E mistica acelui simbolism proporţionalizat slăbiciunii noastre, de care am pomenit. Dar această concepţie liturgică se completează cu doctrina lui despre mistică pură, expusă în cartea **Numelor divine** şi în **Teologia mistică**. De la contemplaţia misterelor în formele sensibile ale cultului la contemplaţia unitivă a spiritului desfăcut de orice formă sensibilă nu e o soluţie de continuitate, ci o linie ascendentă, care duce prin cele trei faze de purificare, de iluminare şi de unire deiformă.

Mistica liturgică e suportul misticii pure iar ierarhia e cadrul ei. Fiindcă mistica dionisiană e încadrată organic în Biserică şi acesta e caracterul distinctiv al misticii noastre ortodoxe.

VIII.

CELE TREI FAZE ALE VIEŢII SPIRITUALE

Am încheiat prelegerea trecută cu constatarea că mistica expusă de Dionisie Areopagitul în doctrina **ierarhiilor** este o mistică liturgică. Ea urmăreşte unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea formelor sensibile, ce alcătuiesc cultul religios. Căci în concepţia atît de cuprinzătoare a lui Dionisie, sensibilitatea însăşi e unul din mijloacele de ridicare spre Dumnezeu. Dacă purismul exagerat al misticii individuale superioare arată un dispreţ atît de insistent faţă de sensibilitate, aceasta se datoreşte faptului că ea, ca funcţiune psihologică de legătură între suflet şi lumea creaturală exterioară, poate să ducă mai degrabă la o risipire a noastră în afară, ceea ce, desigur, nu convine disciplinei lăuntrice a misticii, care urmăreşte o reculegere a noastră în noi înşine, o concentrare psihologică şi o simplificare progresivă a sufletului pentru a-l face capabil de contemplaţie. Sensibilitatea însă, călăuzită în cadrele culturii religioase şi aplicată la contactul cu formele sacrale, concrete şi simbolice ale slujbelor religioase, devine ea însăşi un mijloc de cunoaştere a lui Dumnezeu. Fireşte e o cunoaştere mijlocită şi rudimentară, dar nu mai puţin necesară vieţii evlavioase. Sunetul cuvintelor sfinte şi al melodiilor bisericeşti, vederea formelor frumoase ale plasticii sacre şi ale solemnelor mişcări sacerdotale, aspiraţia miresmelor cădelniţate, pipăirea icoanelor, închinăciunile şi metaniile, dar mai ales gustarea Sfintelor Taine sînt toate acte sensibile de-o însemnătate considerabilă în viaţa religioasă. Ele sînt mijloace de concentrare lăuntrică şi de înălţare a spiritului. Centrul acestor acţiuni e împărtăşirea cu Sfintele Taine, care e, în forme concrete, unirea spirituală cu Dumnezeu. Mistica liturgică, organizată în Biserică după acel principiu dionisian al simbolismului proporţionalizat slăbiciunii noastre omeneşti, e însăşi temelia oricărei vieţi creştine. Ea are o valoare universală fiindcă stă la îndemîna fiecărui om, indiferent de capacitatea lui intelectuală sau de gradul lui de pregătire.

În sistemul ierarhiilor dionisiene, exact ca în sistemul Bisericii, omenirea întreagă, organizată după modul creştin, e chemată să participe la viaţa dumnezeiască. Fiecare după capacitatea cu care a fost înzestrat de Creator, — dar capa-

citatea de a participa liturgic la viaţa dumnezeiască aparţine oricărui om. După această capacitate, pe care s-o numim minimală, fiecare e încadrat, la un loc anumit, în ierarhia panbisericismului dionisian. Mai e oare nevoie să spunem că viaţa istorică a ortodoxiei noastre constă din practica neîntreruptă a acestei mistici liturgice, care, sub formele unei materialităţi simbolice, aduce întregul popor la unirea de taină cu Dumnezeu?

Am văzut însă că, pe lîngă acest sistem atoatecuprinzător al misticii liturgice, teoretizat în **Ierarhii**, ca o cunoaştere mijlocită în mod sacral a lui Dumnezeu, Dionisie ne vorbeşte în cărţile sale **Numele divine** şi **Teologia mistică** îndeosebi, de o cunoaştere superioară, nemijlocită şi pură, cunoaşterea prin contemplaţia unitivă. Ea formează în special obiectul misticii. Posibilitatea acestei cunoaşteri superioare e dată tuturor, dar ceea ce constatăm noi în mod istoric, e că ea se realizează de către o elită de creştini, pe care Biserica îi numeşte „sfinţi". Examinînd viaţa realizată de această elită, constatăm un plus de nevoinţe considerabil, în comparaţie cu nivelul obişnuit al maselor creştine, şi mai constatăm un plus de haruri considerabil, adăugat fiecărui ins din această elită a sfinţilor.

Am văzut că Dionisie distinge în masa integrală a poporului creştin trei mari categorii de credincioşi: întîia categorie alcătuită din catehumeni, energumeni şi penitenţi; a doua categorie din „poporul sfînt"; a treia categorie din monahi, pe care îi numeşte desăvîrşiţi. Toate aceste categorii participă gradual la viaţa bisericească ce exercită asupra lor cele trei mari funcţiuni ierarhice de purificare, de iluminare şi de desăvîrşire.

Contemplaţia superioară însă, aceea a cunoaşterii pure şi nemijlocite, e mai presus de aceste categorii. Cine are oare privilegiul contemplaţiei unitive, dincolo de legile stabilite ale ierarhiei? Dionisie nu ne spune cu precizie. Ştim din sistemul ierarhiei bisericeşti că episcopul are harul de a desăvîrşi, iar monahii îi sînt atribuiţi lui pentru a fi desăvîrşiţi. Dar noi mai ştim din experienţa istorică a creştinismului că nu toţi cei sfinţiţi episcopi au fost cu adevărat sfinţi şi nici cei ce s-au destinat monahismului n-au ajuns cu toţii desăvîrşiţi. Simpla încadrare a unui episcop în ierarhia harului nu-i asigură sfinţenia sau desăvîrşirea personală. Chiar încărcat de harul sfinţilor, lui îi rămîne libertatea de a se arăta vrednic sau a se arăta cu atît mai nevrednic de harul cu care a fost uns. De asemenea, simpla încadrare nominală în ordinul monahal nu asigură desăvîrşirea personală. Legea ierarhiei nu are caracterul necesităţii ineluctabile ca legile naturii fizice. Încadrarea insului în ea, în legea ierarhiei, e un act de libertate personală. Menţinerea lui în ea e un act de continuu efort personal. De asemenea treptele ierarhiei nu sînt separaţiuni rigide între diferitele categorii de credincioşi, ci mijloace de comunicare prin care cel mai de jos se poate sui oricît de sus, cu condiţia voinţei personale de a se face vrednic de un har superior. Străduania personală, înteme-

iată pe principiul libertăţii voinţei e condiţia din partea noastră, ca legea harului să se realizeze. Şi aici trebuie să reamintim principiul general al vieţii creştine şi anume că: omul e capabil de progrese. Existenţa treptelor ierarhice, care nu sînt diguri rigide, ci treptele unei scări suitoare, ne dă imaginea posibilităţii de progres a fiecărui ins în parte. De la treapta cea mai de jos a păcatului pînă la imaginea asemănării cu Iisus Hristos e o distanţă ameţitoare, pe care omul o poate umple cu personalitatea lui morală. În ordinea pedagogiei profane nu există sistem de educaţie care să nu se bizuie pe ideea de perfectibilitate a naturii omeneşti. Transpusă în ordinea mistică, această idee îşi găseşte suprema semnificaţie în cununa vieţii duhovniceşti, care e îndumnezeirea. Pornind de la întîia înfrîngere a păcatului, progresul moral îşi orînduieşte una peste alta biruinţele desăvîrşitoare pînă la asemănarea cu Tatăl Ceresc. Această asemănare e o poruncă. Şi Dumnezeu nu porunceşte nimic care să nu fie realizabil.

Dintre toate piedicile, ce stau în calea progresului duhovnicesc, cea mai mare ni se pare ignoranţa omului de sine însuşi. Trăind în condiţiile mediocre ale înţelepciunii lumeşti, omul nu cunoaşte adevărat nici dimensiunile puterilor cu care e înzestrat din natură, nici bogăţia harurilor dumnezeieşti ce-l aşteaptă să i se adauge în fiecare clipă. Abia cînd e smuls din obişnuinţa vieţii mediocre şi e pus în condiţii excepţionale, omul îşi apare lui însuşi ca o revelaţie prin puterile, latente în el mai înainte, ce îi răsar acum în supremă încordare, provocate de împrejurări neaşteptate. Sînt întîmplări de caracter excepţional cînd poţi constata că muşchii tăi sînt de zeci de ori mai puternici decît i-ai crezut; că poţi fi în stare de o stăpînire de spirit uimitoare; că poţi îndura dureri pe care le-ai crezut cu neputinţă, şi aşa mai departe. Feluritele încercări ale unui război bunăoară, descoperă oamenilor o putere de a suporta mizeriile nemăsurate şi de necrezut. Surprins de împrejurări excepţionale şi provocat de ele omul îşi apare de regulă mult mai mare şi mult mai tare de cum şi-a făcut imaginea despre sine. Şi totuşi asemenea momente fugitive nu dau întreaga măsură a omului; prin ele putem vedea însă, ca la o lumină de fulger, pipernicirea în care ne-am obişnuit să trăim în comparaţie cu ceea ce ar putea să fie marile dimensiuni morale ale vieţii noastre.

Dacă cercetăm cu deamănuntul viaţa unui sfînt descoperim că lucruri pe care le credeam de obicei imposibile se realizează într-o asemenea viaţă şi ne dau măsura supremă a staturii spirituale a creştinului. Sfinţii sînt pentru noi pilde de urmat întrucît ni se înfăţişează ca întrupări a tot ceea ce pare imposibil pentru o biată existenţă mediocră. Printre ei vedem mai limpede pipernicirea sau închircirea în care sîntem şi măreţia morală ce putem fi noi înşine. Dar sfinţii nu trăiesc în nici un caz în condiţii mediocre de viaţă. Întîmplările excepţionale din experienţa noastră de care am pomenit, cînd apar ca în lumină de fulger dimensiunile uimitoare ale propriilor noastre puteri, la ei devin un mod de a trăi; excepţionalul

şi extraordinarul devin pentru ei regulă. Ei bine numai pe plan ridicat dincolo de mediocritatea obişnuită şi numai în condiţii de excepţie devenită regulă facultăţile şi energiile spirituale ale omului se pot dezvolta în plinătatea lor pînă la măsura divinei desăvîrşiri.

Asceza, care e piatra unghiulară a vieţii spirituale, nu e altceva decît codificarea acestor condiţii excepţionale de dezvoltare a omului duhovnicesc. Mistica e lămurirea energiilor divine ce se adaugă pentru a împlini şi a rotunji o asemenea personalitate după modelul Iisus Hristos. În această ordine, în care excepţia devine regulă, în comparaţie cu mediocritatea vieţii obişnuite, orice creştin poate să intre prin acte eroice de voinţă. Adică voinţa de a îmbrăţişa din tot cugetul, din toată inima şi din toată puterea destinului paradisiac pe care desăvîrşita iubire a lui Dumnezeu l-a dat omului.

„Am putea să străbatem toate treptele succesive ale vieţii, aşa cum se arată în universul nostru văzut, începînd de la cea mai de jos. La fiecare vom fi nevoiţi să spunem: asta nu e ceva destul de bun pentru om! — pînă ce am ajunge în sfîrşit la însăşi viaţa lui Dumnezeu, aşa cum ea e trăită în Treimea Persoanelui Lui. Viaţa seminţei aruncate şi ascunse în pămînt pînă cînd ajunge un fir de iarbă, care poartă un spic sau se desface în flori, sau pînă cînd ajunge un arbust sau un uriaş maiestos al pădurilor; nu e destul de bună pentru om. Viaţa insectei strălucitoare, a viermelui de mătase, a fluturilor, a albinei sau a păsării, a animalului de cîmp sau din deşert: nu e destul de bună pentru om. Viaţa conştientă, inteligentă, liberă a unui om aşa cum ni l-am închipuit în stare de natură pură sau chiar a unui înger aşa cum Dumnezeu l-a creat în stare de natură pură: nu e destul de bună pentru om aşa cum Dumnezeu îl doreşte să ajungă. Viaţa creştină cu luminile credinţei şi mîngîierile dragostei, dar (să presupunem) fără nădejdea viziunii fericite şi fără cucerirea ei eventuală, sau mai mult, viaţa unui suflet sfînt bucurîndu-se de fericirea raiului, dar fără tovărăşia trupului în care a trăit, în care a suferit şi a meritat pe pămînt; o asemenea viaţă nu e destul de bună pentru om, nu e încă ceea ce Dumnezeu are de gînd să-i acorde. În sfîrşit, viaţa unui fericit în trupul şi în sufletul său, reunite după înviere, dar singuratică şi fără nici o legătură sau tovărăşie cu cei ce locuiesc în Ierusalimul ceresc (dacă e posibil să concepem o asemenea stare), fără a împărtăşi fericirea integrală a tuturor fericiţilor împreună şi fără a contribui el însuşi la sporul acestei fericiri; toate acestea nu sînt destul de bune pentru om. Nimic altceva nu e destul de bun pentru acest copil al Dumnezeului iubirii decît viaţa nemuritoare, veşnică, divină, şi decît bucuria însăşi pe care Dumnezeu o află în Sine şi în sfinţi. Fiecare din noi e sortit să ajungă, prin iubire, un vas de cel mai curat aur, în care se va revărsa slava dumnezeiască" (S. Luismet, **La vie mystique**).

Dar dacă fiecare e sortit să realizeze acest stadiu de sublimă fericire, sînt ceva mai puţini cei care hotărăsc, printr-un act de voinţă năpraznică, să-şi salte modul

de a trăi de pe planul mediocru pe planul unde excepţionalul devine regulă de viaţă. Aceştia sînt elita care se încadrează în disciplina severă a spiritualităţii. Cei rămaşi în urmă vor continua să trăiască după norma misticii liturgice valabilă pentru toţi. Ceilalţi intră în asceză şi în mistica pură a contemplaţiei unitive nemijlocite. Se naşte însă întrebarea dacă mistica liturgică ce se trăieşte prin sensibilitate mai e necesară acestor spirite de elită, ridicată pînă la contemplaţia pură şi nemijlocită. Această întrebare e justificată, şi încă nu o dată vom întîlni la unii mistici de mare renume părerea că practica vieţii liturgice e partea naturilor inferioare, pe cînd partea elitelor este contemplaţia pură. Adresînd lui Timotei tratatul său de **teologie mistică** Dionisie, îl sfătuieşte pe acesta să se desfacă de lucrurile sensibile şi de cele inteligibile, de cei nedemni şi de cei profani precum şi de sine însuşi, pentru a putea intra în contemplaţia „întunerecului" unde locuieşte Dumnezeu. Îl sfătuieşte, cu alte cuvinte, să intre în calea misticii individuale. Dar această cale înseamnă ca şi pentru Dionisie părăsirea cu totul a căii liturgice, şi izolarea de Biserică? Mistica individuală face oare ca mistica liturgică să devină de prisos? Lucrul acesta nu-l învaţă nicăieri Dionisie. Dimpotrivă, din spiritul întregii lui doctrine reiese că şi mistica individuală se încadrează puternic în sistemul ierarhic al Bisericii. Biserica e organul desăvîrşirii în Hristos. Viaţa întregului Univers se organizază în cadrele panbisericismului, în afară de care nu există altă cale către Dumnezeu. E adevărat că între trăirea liturgică, mijlocită de simboluri materiale ce se adresează sensibilităţii şi între trăirea contemplativă nemijlocită, deci liberă de orice materialitate şi de orice inteligibilitate e o mare deosebire. Trăirea contemplativă pură este în concepţia lui Dionisie asemenea ca contemplaţia transcedentală a îngerilor. Prin urmare, deşi mult ridicată peste simbolurile liturgice, contemplaţia pură rămîne totuşi încadrată în ierarhie. Lucrul acesta îl vedem limpede în acelaşi capitol al **Teologiei mistice**, unde, recomandînd lui Timotei calea contemplaţiei pure, îi dă exemplu pe Moise care înainte de a ajunge la contemplaţie trebuie să se purifice şi să se ilumineze.

Dar noi ştim că purificarea, iluminarea şi desăvîrşirea sînt cele trei funcţiuni pe care le îndeplinesc ierarhiile. Ele sînt necesare tuturor rangurilor îngereşti şi tuturor rangurilor omeneşti. Şi dacă sînt necesare şi pentru Moise şi pentru Timotei , urmează că sînt necesare pentru oricare spirit de elită. Prin urmare, orice spirit de elită năzuind la contemplaţia individuală şi avînd mereu nevoie de purificare şi de iluminare, rămîne în cadrele sistemului ierarhic. După legea ierarhiei, orice purificat de un superior devine iluminatorul inferiorului, şi orice desăvîrşit de un superior devine desăvîrşitorul inferiorului. Nu există aşadar spirit de elită, care, avînd nevoie de purificare,de iluminare şi desăvîrşire, să nu aibă nevoie de un superior şi care să-şi răsfrîngă acţiunea purificatoare, iluminatoare şi desăvîrşitoare asupra celorlalţi. Pe orice treaptă a ierarhiilor ne-am găsi, legea aceasta

rămîne mereu valabilă. Din sistemul dionisian este exclus egoismul sau egocentrismul ce se impută atîtor mistici izolaţi. Nimeni nu se poate desăvîrşi fără ajutorul superiorului, fie chiar înger; şi nimeni nu se poate socoti desăvîrşit fără să-şi exercite acţiunea similară asupra altora.

Singurătatea necesară reculegerii, concentrării şi simplificării spirituale, pe care o recomandă şi Dionisie şi toţi misticii, nu e o rupere de viaţă obştească a Bisericii ci o ridicare din treaptă în treaptă pe scara ierarhiei, adică tot în cuprinsul ei. În acest înţeles cu cît e cineva mai izolat, ceea ce înseamnă: mai înălţat pe o treaptă superioară — cu atît trăieşte mai intens viaţa de ansamblu a Bisericii —, precum în natură, cu cît te ridici pe o înălţime mai mare cu atît cuprinzi cu ochiul un orizont mai larg. Singurătatea contemplativă a unui anahoret, departe de a fi o cuşcă a egoismului, e un orizont nemărginit unde apare lumina dumnezeiască, întreaga lume creaturală cu care se simte înfrăţit prin iubire.

Astfel stînd lucrurile, nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de aparenţe. Mistica marilor singuratici ai Răsăritului ortodox nu e o ieşire din cuprinsul Bisericii, ci o treaptă mai înaltă pe linia verticală ce duce spre Dumnezeu. Afară de aceasta, nici un mistic exemplar al ortodoxiei nu s-a crezut dispensat de mistica liturgică obştească fiindcă a ajuns la contemplaţia pură. Purificările, oricît de radicale, iluminările, oricît de înalte şi contemplaţiile, oricît de sublime, nu sînt stadii cucerite odată pentru totdeauna. Ca şi grafica oricărei temperaturi, grafica vieţii spirituale înfăţişează necontenite suiri şi coborîri, oscilaţii ale luptelor cu înfrîngeri şi biruinţi, care nu se sfîrşesc decît odată cu moartea. Coborîrile, înfrîngerile şi oboselile îşi găsesc întotdeauna razimul de odihnă şi de refacere în mistica liturgică. Ea e ca un aeroport de unde pleacă şi unde se reîntorc avioanele duhului din înălţimile pe care au izbutit să le străbată. Mistica individuală e o grafică în zigzag, ce se înscrie pe nivelul permanent al misticei liturgice. În ortodoxia noastră nu poate fi vorba de aventuri bizare în goluri de abis fără nici un reazim — spectacol pe care ni-l dă adesea mistica protestantă, bunăoară. Acolo se poate vorbi de vagabonzi ai spiritului, lansaţi în văzduh fără cîrmă şi fără puncte de orientare. Dar că în ortodoxie mistica individuală nu e niciodată izolată în sensul aventurii, se vede din regula generală bătrînă cît mistica răsăriteană însăşi, după care oricine se voieşte iniţiat în viaţa contemplativă îşi alege un iniţiator care e părintele lui duhovnicesc. Iniţiatorul e un fiu al acestuia, născut a doua oară în duh şi controlat necontenit şi minuţios de grija răspunzătoare a părintelui. Duhovnicul personifică, în exerciţiul lui, Biserica întreagă în rolul ei de născătoare pnevmatică, de purificatoare, de iluminatoare şi de desăvîrşitoare.

Această întreită funcţiune, a oricărei ierarhii, afirmată întîia oară în creştinism cu o claritate suverană de Dionisie Areopagitul, se oglindeşte în dezvoltarea vieţii spirituale şi determină împărţirea ei în trei mari faze:

— purificarea
— iluminarea
— desăvîrşirea sau unirea.

În occident, Toma d'Aquino, unul din numeroşii comentatori ai lui Dionisie, le numeşte:

— via purgativa
— via iluminativa
— via unitiva,

numiri pe care le adoptă scolastica întreagă pentru a defini împărţirile clasice ale misticii creştine în general.

În legătură cu această împărţire, iezuitul Irine Hausherr (**Les grands courants de la spiritualité orientale**, în Orientalia christiana periodica, vol. I, 1935), un sîrguincios cercetător al spiritualităţii orientale, ridică o chestiune care merită să fie relevată şi anume: că influenţa lui Dionisie Areopagitul e mult mai mare în Apus decît în Răsărit. Acolo el e **doctorul** misticii catolice; aici nu e decît **un autor** între alţi autori. Comentariile apusene asupra lui sînt incomparabil mai numeroase decît cele răsăritene; pentru autorii spirituali din răsărit el e un scriitor sau „necunoscut" sau „rău înţeles". Şi însăşi terminologia tehnică, privitoare la împărţirea ce ne preocupă, nu e determinată de el, ci de Evagrie Ponticul.

Că în apusul scolastic, Dionisie e foarte cunoscut şi comentat, e un fapt istoric incontestabil. Dar aceasta nu se datoreşte unei selecţiuni a lui dintre ceilalţi numeroşi autori spirituali ai Răsăritului, ci lipsei de informaţie în Apus asupra literaturii Orientale. Exclusivitatea lui Dionisie în catolicism se datoreşte ignoranţei din epoca scolastică în ce priveşte ceilalţi autori ai noştri. Dacă în Răsărit a fost mai puţin comentat, aceasta se explică într-adevăr prin faptul că Dionisie nu e unicul autor mistic, ci unul din numeroşii scriitori, care se completează unii pe alţii în doctrina mistică.

Că în Răsărit el nu e un autor necunoscut sau rău înţeles, cum afirmă Hausherr, se vede din comentariile Sf. Maxim Mărturisitorul, în urma cărora se stabileşte în Răsărit prestigiul lui Dionisie. Şi cînd doctrina ierarhiilor e însăşi doctrina Bisericii Ortodoxe, iar metoda teologiei afirmative şi negative e adoptată de un Damaschin, dogmatismul sistematic devenit clasic pentru ortodoxie, e aproape neserios să se vorbească de necunoaşterea, neînţelegerea sau redusa influenţă a lui Dionisie, care, în realitate e imensă. Lucrul acesta îl recunosc în majoritate autorii occidentali, cu excepţia lui Hausherr. E de prisos să stăruim asupra lui. Dionisie e un autor reprezentativ pentru ortodoxie îndeosebi prin doctrina lui despre mistica liturgică, temă pe care o va relua în veacul al XIV-lea Nicolae Cabasila. Cît e de puternică influenţa lui chiar asupra unor curente mistice, care nu derivă din el, se vede din istoria isihasmului. Aprinsele discuţii despre natura

luminii taborice nu sînt străine de concepţia lui despre lumina harică, iar „sfînta ignoranţă", pe care o va predica Simion Noul Teolog, e o idee şi o expresie dionisiană.

Hausherr are în parte dreptate numai în ce priveşte terminologia celor trei faze ale vieţii spirituale. Terminologia aceasta nu-i aparţine lui Dionisie. Trebuie observat însă că numele de **via purgativa, via iluminativa** şi **via unitiva**, încetăţenite în Apus de Toma d'Aquino nu aparţin, în această formă, lui Dionisie. Dionisie determină cele trei mari funcţiuni ale ierarhiei prin cuvintele:

purificare = *καθαρσις*
iluminare = *φωτισμος*
desăvîrşire = *τελειωσις*

Expresiile terminologiei scolastice sînt formate pe baza ideilor lui despre cele trei funcţiuni ale ierarhiei dar nu-i aparţin textual. Tot astfel nu-i aparţine terminologia grecească pe care Hausherr o găseşte la Maxim Mărturisitorul şi la Nichita Stethatos:

απαθεια — pentru prima fază
θεωρια — pentru a doua fază
θεολογια — pentru a treia fază.

Hausherr observă că această terminologie a lui Maxim Mărturisitorul e împrumutată de la Evagrie Ponticul, lucru incontestabil. Dar din acest simplu împrumut de termeni Hausherr vrea să deducă o influenţă a lui Evagrie asupra misticii răsăritene mult mai mare decît a lui Dionisie. Afirmaţia nu stă în picioare însă, fiindcă Evagrie, suspectat de pelagianism, e un autor origenist condamnat de Sinodul al V-lea ecumenic. Maxim Mărturisitorul e un filosof şi un teolog a cărui luciditate ortodoxă e unanim recunoscută. Termenii tehnici, pe care îi împrumută de la Evagrie exprimă, de fapt, doctrina despre cele trei funcţiuni ale lui Dionisie, al cărui ucenic e, în materie mistică, Maxim Mărturisitorul. Citim în această atitudine a lui Hausherr mai mult rea credinţă iezuită decît lipsă de informaţie. Voind confiscarea lui Dionisie Areopagitul pe seama misticii occidentale, el înfăţişează mistica ortodoxă ca şi cum s-ar întemeia pe doctrina osîndită a lui Evagrie. Afară de această atitudine, studiile sale asupra spiritualităţii orientale, trebuie să recunoaştem, sînt preţioase şi suficient de obiective. Dar în ce priveşte această terminologie, în mistica ortodoxă, ea nu e încă fixată nici pînă azi, fiindcă nu avem nici o operă de sinteză şi de sistematizare a imensului material. Răsăritenii de după epoca patristică s-au îngrijit mai mult de trăirea misticii decît de teoretizarea ei. Pentru nevoile acestei trăiri, ei au alcătuit, în loc de opere sistematice, antologii bogate conţinînd pe toţi autorii de seamă dintr-o direcţie sau alta a vieţii spirituale. **Patericul** pentru asceză, **Filocalia** pentru rugăciunea mintală sînt astfel de antologii.

În concluzie, atît terminologia grecească, evidenţiată de Maxim Mărturisitorul, cît şi terminologia scolastică se referă invariabil la aceleaşi trei funcţiuni dionisiene şi determină aceleaşi trei faze ale vieţii spirituale: *απαθεια* (insensibilitate, impasibilitate) sau **via purgativa** se referă la *καθαρσις* (purificare) şi determină întîia fază a vieţii spirituale; *θεωρια* = (vedere, contemplaţie) sau **via illuminativa** se referă la *φωτισμος* = (iluminare) şi determină a doua fază a vieţii spirituale; *θεολογια* sau **via unitiva** se referă la *τελειωσις* = (desăvîrşire) sau la *θεωσις* (îndumnezeire) şi determină a treia fază a vieţii spirituale.

Trebuie să observăm însă că termenul de *απαθεια* care însemnează **lipsă de sensibilitate** şi **lipsă de pasiune** are în mistica ortodoxă două întrebuinţări diferite. În înţelesul de **lipsă de sensibilitate**, el se referă la faza întîi a vieţii spirituale; în înţelesul de **lipsă de pasiune** el se referă la sfîrşitul fazei a doua a vieţii spirituale. În acest din urmă înţeles, **apatia** determină rezultatul ultim al lucrărilor de purificare şi de iluminare, ce duc la pragul contemplaţiei unitive. Ioan Scărarul îl întrebuinţează în acest ultim înţeles cînd aşează **apatia** pe treapta a 29-a a scării Paradisului.

Acum, care e porţiunea de viaţă spirituală ce revine fiecăruia din aceste trei faze?

Ştim că viaţa spirituală e alcătuită din două mari părţi: **asceza** şi **mistica**. Fiind vorba de două elemente deosebite — **omenesc** şi **dumnezeiesc** — contopite în acelaşi fapt **teandric**, asceza cuprinde partea de colaborare a omului, iar mistica partea de colaborare a lui Dumnezeu. Cum se repartizează oare cele trei faze ale dezvoltării spirituale în aceste două mari despărţăminte? Trebuie să spunem mai întîi că, precum nu există limite categorice între ascză şi mistică, tot astfel nu există între cele trei faze. Dar în mod aproximativ vorbind, şi mai mult ca o necesitate de metodă a expunerii obiectului nostru, faza purificării se plasează în despărţămîntul ascezei, unde accentul principal cade pe lucrarea voinţei omeneşti; faza iluminării se plasează intermediar între ascză şi mistică, unde accentul cade atît pe lucrarea voinţei, cît şi pe colaborarea harului dumnezeiesc; faza desăvîrşirii sau a îndumnezeirii se plasează în despărţămîntul misticii propriu-zise, unde accentul cade pe voinţa dumnezeiască, omul găsindu-se în această fază în stare de pasivitate primitoare.

Dacă ne închipuim, în mod grosolan, progresul spiritual ca o scară pe care se suie omul, putem spune că pînă pe la jumătatea ei el urcă prin propriile lui puteri, — ceea ce însemnează faza purificării şi o parte din faza iluminării, iar de la jumătatea scării în sus omul e mai mult urcat decît se urcă, înaintînd din ce în ce mai mult sub puterea şi sub acţiunea harului dumnezeiesc, — ceea ce înseamnă o parte din faza iluminării şi faza desăvîrşirii.

Dacă privim cele trei faze sub raportul cunoaşterii putem spune că, în lucrarea de purificare, omul se găseşte în mediul lumii sensibile cu care luptă să-şi

desfacă simţurile şi astfel purificarea are mai mult caracter negativ. În lucrarea de iluminare el se găseşte în mediul lumii inteligibile, unde pe de o parte luptă pentru eliberarea sufletului de pasiuni, iar pe de alta pentru fortificarea în virtuţi sub acţiunea harului şi astfel iluminarea are totodată un caracter negativ-pozitiv. În lucrarea desăvîrşirii, care aparţine lui Dumnezeu, omul se găseşte dincolo de lumea sensibilă şi de lumea inteligibilă, în imperiul divin, acceptînd pasiv contemplaţia unitivă, pură de orice element sensibil şi de orice element inteligibil.

Metoda teologiei afirmative se aplică în prima, dar mai ales în a doua fază, metoda teologiei negative, care e prin excelenţă mistică, e proprie ultimei faze.

Purificarea, iluminarea şi desăvîrşirea le concepem în ordine succesivă sub raportul metodologic al expunerii şi sub raportul ideii de progres spiritual, care necesită categoria de **începători**, categoria de **progresanţi** şi categoria de **desăvîrşiţi**.

În practica vieţii însă, cele trei faze se pot suprapune ca trei lucrări concomitente sau simultane. Purificarea, precum am amintit, nu aparţine numai începătorilor; ca apatie a simţurilor, ea aparţine începătorilor; ca apatie a facultăţilor superioare ale sufletului, ea aparţine progresanţilor. Dar chiar după ce contemplaţia unitivă s-a produs, purificarea continuă să-şi îndeplinească rolul. Acelaşi lucru se poate spune despre iluminare. Fiindcă, în condiţia vieţii pămînteşti, niciuna din cuceririle spiritualităţii nu are un caracter definitiv şi absolut. Viaţa pămîntească, ea însăşi, are caracter de trecere provizorie. Tot ce se cucereşte nu se menţine decît prin strădanii necontenite. Priviţi o pasăre aşezată pe vîrful celei mai înalte ramuri de copac, în bătaia vîntului. Pentru a se menţine în locul acela, ea are nevoie de o continuă încordarea a aripilor, care îi echilibrează poziţia în raport cu mişcarea ramurei. Altfel, ar cădea mototol la pămînt. În mistică, înălţimile spirituale, cucerite prin trudă eroică şi har, nu se menţin decît prin strădanii continue de a nu te prăvăli în prăpastia de unde te-ai ridicat. Numai aceste strădanii neîntrerupte dau valoare de regulă excepţionalului şi extraordinarului de care am vorbit la începutul acestei prelegeri.

IX.
PURIFICAREA

1.

Întîia fază a vieţii spirituale e purificarea. Nota ei deosebitoare o constituie asprele strădaniei codificate de ascetică. **Asceză** înseamnă **exerciţiu**. Şi nici un exerciţiu fie de natură corporală, fie de natură psihologică, nu e un scop în sine, ci un mijloc în vederea unui anume progres urmărit. Cînd zicem asceză, imediat ne apare în minte imaginea stranie şi adîncă a vreunuia dintre sfinţii care ne-au impresionat mai mult în pictura bizantină a Bisericii noastre sau din admirabilele xilografii ce împodobesc vechile noastre cărţi rituale. Arta ortodoxă, în ceea ce are ea mai particular şi mai în afară de influenţele apusene sau de curentele plastice moderne, este expresia covîrşitoare a concepţiei ascetice, precum regimul monahal, care constituie o glorie a Bisericii răsăritene, e realizarea de fapt a aceleiaşi concepţii. Contemplînd pictura bizantină unde figura omenească apare de obicei în stofele cu nenumărate cute ale veşmintelor, unde trupul subţiat se lungeşte într- o înălţime dincolo de proporţiile normale, cu braţele lungi de asemenea subţiri, cu faţa în care obrajii se scofîlcesc în concavităţi umbrite, iar pomeţii împung pielea întunecată cu ascuţimi unghiulare, cu fruntea adunată în cute încruntate între sprîncene, sub care ochii se adîncesc enorm în absorbirea unei viziuni de dincolo de lume, înţelegem fără multe explicaţii ce însemnează această concepţie ascetică. Observăm de asemenea cadrul în care apare figura omenească, cu linia pămîntului înscrisă în spatele ei, care nu se ridică la un nivel mai sus de genunchi, şi de unde începe fondul cerului, disproporţionat de mare, pe care se proiectează statura sfîntului zugrăvit şi care domină astfel tabloul, sensul suprapămîntesc al acestei arte ni se revelează în toată solemna lui măreţie. Pictura bizantină nu iubeşte formele rotunde ale trupului ca arta Renaşterii occidentale, bunăoară. Rotunjimile dispar aici sub incisivitatea liniilor ascuţite în unghiuri şi trase cu duritate, corpul întreg, absorbit în sus, se ridică de la pămînt la cer, ascuns în cutele veşmintelor puternic colorate, şi adunat parcă în gravitatea ochilor fixaţi extatic în viziune. Atitudinea lui, gestul lui, sînt hieratice şi încremenite într-o mişcare rituală, eternizată. Violentînd formele realităţii materiale, această

artă modelează pe om nu după criteriile naturalismului, ci după criteriul unic şi obsedant al spiritualismului în care îşi are geneza. Dacă ar fi să-i căutăm un corespondent între curentele ce străbat plastica modernă, unul singur se apropie de ea: expresionismul german. Dacă naturalismul în plastică e mai mult o copie a naturii, pe care, luînd-o ca model în redarea exactă a senzaţiilor, a ajuns să se destrame în impresionismul difuz, expresionismul porneşte de la principiu contrar, antinaturalist, abstract şi metafizic, căruia caută să-i dea realitate formală în mod paradoxal, adică desfigurînd formele naturale şi utilizîndu-le sub imperiul unei idei lăuntrice. Expresionismul abstractizează natura, construind arbitrar din elementele ei expresia adeseori bizară şi caricaturală a unui fond lăuntric. E arta unui fel de ascetism profan, foarte apropiat în concepţia lui teoretică de arta noastră bizantină. Căci bizantinism însemnează modelarea cu neîndurată cruzime a materiei şi adoptarea ei violentă la un ideal de viaţă lăuntrică sub imperiul spiritual. Asceza creştină stă la baza acestei arte, care urmăreşte în linii şi culori adaptarea naturii şi transfigurarea ei pînă la nivelul înalt al unei vieţi suprapămînteşti. Tendinţa morală a unei astfel de arte a refugiului din imperiul păcatului în lumina sfinţitoare a virtuţii. Acesta e însuşi idealul ascezei ca metodă de purificare. Ea e violentarea sistematică şi progresivă a trupului şi a sufletului pentru a le face apte de sublimitatea contemplaţiei.

Căutînd să arătăm în prelegerea trecută că în ortodoxie nu se concepe mistica individuală decît încadrată în mistica liturgică, am arătat că această mistică liturgică, a cărei esenţă sînt Sfintele Taine, e fondul permanent pe care se înscrie linia capricioasă a misticii individuale. În general vorbind, caracterul experimental al vieţii religioase individuale e o condiţie neapărată a mîntuirii. Religia nu e un proces de instrucţie teoretică, ci un proces de participare la fiinţă, de participare personală la bucuriile spirituale puse la dispoziţie prin Iisus Hristos. Cine cunoaşte numai teoretic adevărul Evangheliei poate să fie savant, dar nu e creştin. Calitatea de creştin o dă numai **trăirea** sau participarea personală, sau experimentarea lăuntrică a lui Dumnezeu. Calea cea mai îndemînatică e participarea liturgică, temelia oricărei vieţi religioase. Căile extraordinare ale misticii nu sînt decît prelungiri individuale ale acestui mare drum obştesc al ortodoxiei. Pentru a afirma necontenit acest adevăr în expunerea noastră, noi vom inaugura metoda de a înfăţişa cele trei faze ale misticii individuale, în legătură cu momentele corespunzătoare ale misticii Sfintelor Taine. Dintre cele şapte Taine, ale Bisericii, autorii răsăriteni, în frunte cu Dionisie Areopagitul şi Nicolae Cabasila, reliefează în mod cu totul deosebit trei, care sînt de la începutul creştinismului Tainele de iniţiere în viaţa creştină: botezul, mirungerea şi euharistia. Cel dintîi o face în cartea **Ierarhia bisericească**; cel de al doilea în cartea **Viaţa în Iisus Hristos**. Botezul e prin excelenţă taina purificării; mirungerea, taina iluminării; iar euha-

ristia taina sfinţirii sau a desăvîrşirii. Aceasta nu însemnează limitarea strictă a fiecăreia dintre aceste Taine la lucrările ce le atribuim, ci numai că aceste lucrări atribuite dau caracteristica dominantă fiecăreia dintre aceste trei Sfinte Taine.

Astfel, botezul corespunde fazei de purificare; mirungerea fazei de iluminare; euharistia fazei de unire sau de desăvîrşire. În expunerea celor trei faze, vom ţine seama, prin urmare, de aceste corespondenţe, care nu sînt justificate pe simple analogii sau aparenţe, ci pe legături organice.

Faza purificării putem spune că nu e decît o prelungire metodică a lucrării duhovniceşti săvîrşite prin botez, pentru a ne menţine şi întări în noua ordine în care am intrat. Botezul are un îndoit caracter: negativ şi pozitiv. Negativ, fiindcă e ruperea dintr-o stare de lucruri în care am fost; pozitiv, fiindcă e intrarea într-o ordine nouă. Botezul în apă şi în Duh e o renaştere sau o naştere din nou. Robul păcatului strămoşesc devine fiu adoptiv al lui Dumnezeu. Lepădarea de Satana devine împreunare cu Hristos. Moartea se schimbă în nemurire. Botezul e considerat ca o a doua creaţiune, fiindcă e o restabilire a naturii căzute şi o ridicare a ei la starea de dinainte de păcat. Vechiul Adam, robit stricăciunii, devine noul Adam, rezidit în demnitate, restabilit în legătura cu Dumnezeu, învestit din nou cu o parte din prerogativele harice primordiale, pe care le pierduse, şi pe care le va cîştiga în întregime atunci cînd ciclul vieţii pămînteşti se va încheia definitiv prin judecata supremă, în ordinea cerului nou şi al pămîntului nou. Viaţa viitoare însă, al cărei început e creştinismul pămîntesc nu va fi o simplă refacere a Paradisului biblic, ci un Paradis nou, cu caracter de neschimbare eternă. În paradisul biblic omul a avut posibilitatea să păcătuiască şi să cadă. În Paradisul ceresc, intrînd cei desăvîrşiţi sau cei îndumnezeiţi, posibilitatea păcatului şi a căderii va fi exclusă. Raiul în sens spiritual însemnează legătura directă şi nemijlocită de perfectă armonie între om şi Dumnezeu, a cărei fericire e dragostea fără sfîrşit. Raiul acesta începe aici pe pămînt prin Iisus Hristos şi se va desăvîrşi dincolo, în eternitate. Imaginea acestui paradis al iubirii veşnice, fără posibilitate de alterare, planează în cerul spiritual deasupra vieţii creştine pămînteşti. Grădina lui nu e din lumea aceasta, dar poarta ei ni s-a deschis prin Iisus Hristos, cel întrupat în istorie. Poarta raiului pentru noi e botezul. El e moarte şi înviere totodată. În simbolismul baptismal al celor trei scufundări în apă prin invocarea Sfintei Treimi, murim împreună cu Iisus Hristos, care a stat trei zile în mormînt şi reînviem împreună cu El. Din aceasta decurge pentru noi obligaţia de a realiza în omul lăuntric din noi pe Iisus Hristos, sau chipul şi asemănarea Lui. Omul lăuntric nu e altceva decît un Hristos realizat în fiecare dintre noi cei botezaţi în apă şi în Duh. Precum El e Fiul prin esenţă al lui Dumnezeu, tot astfel noi, fiii prin adopţiune sau prin har ai Lui. De aceea creştinii desăvîrşiţi sînt în terminologia veche a sfinţilor Părinţi „hristoşi" sau „dumnezei".

Misticii răsăriteni dau o însemnătate extraordinară tainei botezului, fiindcă ea e încreştinarea, adică naşterea din nou în Iisus Hristos, realizarea lui în omul cel nou. În epoca martirajelor, moartea e considerată ascensiunea crucificării de pe Golgota şi e numită botez de foc sau botez de sînge. Moartea martirică e semnul sigur al mîntuirii, al sfinţeniei şi al îndumnezeirii. Căci ce dovadă mai mare poate fi decît moartea reală în Hristos, care e mult mai presus decît moartea simbolică a botezului ritual? Cînd martirajele încetează, concepţia aceasta continuă să stăpînească atotputernică şi, fiindcă moartea martirică nu mai există, ea se întrupează în mortificarea ascetică. În evoluţia istorică a vieţii creştine, mortificarea ascetică ne apare, deci, ca o continuare a botezului şi ca o împlinire metodică a lui.

Ce este, dogmatic vorbind, actul botezului? E lepădarea de Satana sau lepădarea de păcat. Prin botez, păcatul strămoşesc şi eventualul păcat personal se şterg definitiv. Se şterg definitiv în sensul desărcinării totale de povara lui ereditară, sau şi de povara personală eventuală, dar nu se suprimă definitiv posibilitatea de a păcătui personal. În natura omenească, restituită purităţii sale primordiale, rămîne ca şi în Adamul paradisului biblic posibilitatea de a păcătui. E acea înclinare spre rău a voinţei, pe care teologia o numeşte **concupiscenţă**, adică poftă de a păcătui. Asceza, chiar dacă n- ar avea păcate personale de purificat, e o metodă de luptă împotriva concupiscenţei sau a înclinării spre rău. Cu alte cuvinte strădania continuă de a ne menţine în starea de natură pură redobîndită prin botez. Iar atunci cînd are a face cu păcatele de care trebuie s-o elibereze, asceza ne apare, prin analogie, ca un botez repetat necontenit pentru purificarea aceleiaşi naturi.

Asceza ortodoxă are această caracteristică pe care i-o dă ideea despre „natura bună". Occidentalii romano-catolici, de cîte ori vorbesc despre spiritualitatea orientală, remarcă mai totdeauna fără critică şi, poate, cu o rîvnire nemărturisită direct, această concepţie a ortodoxiei despre natură, care nu e socotită ca iremediabil coruptă nici în incapacitate de a se ridica decît exclusiv prin ajutorul lui Dumnezeu. Trebuie să precizăm însă că pentru noi natura e bună, dar ca operă a lui Dumnezeu restabilită prin Iisus Hristos. Bună în înţeles ortodox e natura purificată prin botez şi readusă în stare paradisiacă. Dar că în această natură a rămas posibilitatea de a păcătui o dovedeşte, în afară de doctrină, realitatea istorică a ascezei, care e un aşezămînt eminamente răsăritean. Ea a fost instituită pentru a menţine natura pură paradisiacă, sau pentru a o purifica necontenit de răutatea noilor păcate. Aceasta e însă natura din om: din omul creştin.

În ce priveşte natura lumii înconjurătoare a regnului animal şi vegetal şi natura cosmică în genere, ea e considerată ca un ochi care vede în ea opera creată a bunătăţii dumnezeieşti. E adevărat că această natură întreagă suferă şi suspină, după învăţătura Apostolului Pavel, dar această suferinţă nu-şi are izvorul în

vreun principiu rău care ar fi creat-o cum învăţau gnosticii, ci mai mult în răutatea din om. Natura suferă odată cu el din pricina greşelilor lui. El e acela care a sfărîmat armonia principală, din paradis, dintre el şi restul făpturii. E foarte interesantă şi plină de înţeles ideea aceasta care se afirmă cu tărie şi cu o frumuseţe egală în viaţa marilor asceţi răsăriteni: dacă omul căzut a distrus armonia dintre el şi mediul cosmic, omul desăvîrşit e în stare să restabilească această armonie. În aghiografii sînt nenumărate cazurile cînd anahoreţii îmblînzesc cele mai înverşunate fiare sălbatice şi se împrietenesc cu ele, refăcînd astfel armonia paradisiacă de odinioară. În privinţa aceasta, catolicismul însuşi are un mare capitol de spiritualitate; franciscanismul cu fermecătorul său aspect idilic, întrupat de însuşi Francisc din Assisi, care predică păsărelelor, îmblînzeşte lupii, şi se simte înfrăţit cu toate stihiile şi făpturile lumii. Franciscanismul, considerat îndeosebi sub acest aspect pare mai mult un reflex al geniului ortodox asupra catolicismului. De aceea, nimic din formele în care s-a realizat creştinismul occidental nu ne e atît de familiar, nouă, ortodocşilor ca franciscanismul.

Această atitudine răsăriteană faţă de natură ne duce la concluzia că în mijlocul ei, care e un reflex al bunătăţii lui Dumnezeu, păcatul omului e acela care a introdus dezechilibrul. Dacă bunătatea lui îmblînzeşte fiarele, răutatea lui este aceea care le-a înrăit pe unele din ele. Suferinţa lor e o aspiraţie surdă către armonia distrusă de păcatul omului. Omul desăvîrşit, redevenit prin Hristos la natura lui primordială, pură, a redevenit, prin aceasta la armonia cosmică a paradisului.

De aceea asceza, cu toate aparenţele înşelătoare nu e o luptă împotriva naturii, ci o luptă pentru purificarea ei din nou şi readucerea la starea primordială. Mortificarea nu e moartea naturii, căci atunci asceza ar însemna o metodă de sinucidere lentă; mortificarea e moartea păcatului din natura umană pentru a o readuce în stare paradisiacă.

Am spus că purificarea are mai ales un înţeles negativ. Condiţia ei e renunţarea sau lepădarea: **lepădarea de lume şi lepădarea de tine însuţi**.

Celor care vor să se desăvîrşească li se recomandă retragerea din mijlocul lumii. Această retragere Ioan Scărarul o vede realizată în trei forme: una e viaţa monahală cenobitică, adică în obşte; alta e retragerea în singurătate întovărăşit de unul sau doi ostenitori similari, şi a treia e anahoretismul, pe care el îl socoteşte forma cea mai înaltă.

Cele trei voturi sau făgăduinţi care stau la începutul vieţii monahale, **sărăcia, fecioria şi ascultarea**, pun pe începătorul într-ale duhovniciei dintr-o dată într-o situaţie excepţională. Sărăcia, fecioria şi ascultarea, în înţeles ascetic, nu sînt porunci, ci numai sfaturi evanghelice. Omul se poate mîntui şi fără realizarea lor. Dar legămîntul benevol de a le ţine pun pe începător dintr-o dată pe un plan

superior vieţii creştine obişnuite, plan pe care puritatea naturii paradisiace se poate realiza mai sigur. **Sărăcia** e renunţarea totală la bucuriile ce alcătuiesc deşertăciunea lumii. A poseda ceva înseamnă de fapt a te limita într-un spaţiu redus; unde e comoara voastră acolo e şi inima voastră. Limitarea aceasta într-un spaţiu redus şi totodată îngroparea ta într-un timp aşa de redus, e forma concretizată a egoismului. Posedînd ceva ai pierdut totul. Posedînd ceva, eşti de fapt, cel posedat. Numai posedînd pe Dumnezeu posedăm totul şi ne eliberăm de micile posesiuni ale acestei lumi. **Fecioria** e în acelaşi timp lepădarea de lume şi de tine însuţi. Cu alte cuvinte, ea e realizarea vieţii îngereşti pe pămînt; îngerii nu se însoară şi nu se mărită. În înfrînarea instinctului sexual se concretizează renunţarea la patima cărnii. În instinctul sexual nu e nimic condamnabil în creştinism. Dimpotrivă, pentru el s-a întemeiat taina căsătoriei. Ceea ce osîndeşte morala creştină în general e abaterea de la funcţiile consacrate ale acestui instinct, sau degenerarea lui în patimă. Abţinerea totală e numai un sfat. Sînt mistici care, gîndindu-se la taina căsătoriei recomandă, ca germanul Johannes Tauler, îmbrăţişarea monahismului abia de la vîrsta de 40 ani. Şi recomandarea lui, în afară de vocaţie timpurie, e foarte înţeleaptă, avînd în vedere că lupta adevăratului monah, de multe ori se reduce la nevoinţa îndelungă împotriva „demonului cărnii". Fecioria realizată e ceea ce se numeşte „înger în trup". Ascetismul primelor veacuri creştine, chiar înainte de organizarea monahismului, consta îndeosebi din feciorie, despre care majoritatea Părinţilor bisericeşti au scris cîte un tratat.

Ascultarea e în realitate cel mai greu de realizat dintre aceste trei voturi. Ea înseamnă renunţare totală la tine însuţi, uciderea voinţei şi acceptarea nelimitată a voinţei lui Dumnezeu. Ea rezumă, de fapt şi pe celelalte două voturi, fiindcă atît sărăcia cît şi fecioria, nu sînt decît acte eroice de voinţă. A te lepăda de lume şi de tine însuţi şi a te împreuna cu Hristos, a trăi în Dumnezeu şi a face ca Dumnezeu să trăiască în tine, este a confunda voinţa ta cu voinţa lui Dumnezeu şi a deveni cu fiinţa ta întreagă instrumentul de execuţie al voinţei Lui.

O largă şi complicată tehnică, savantă şi bogată de toată experienţa spirituală a veacurilor, organizează purificarea atît în ordinea fizică cît şi în ordinea sufletească. Tehnica aceasta e la îndemîna oricui în rînduielile vieţii noastre monahale, fie de rang cenobitic, fie de rang superior anahoretic. Încadrarea insului în slujbele bisericeşti de fiecare zi, de dimineaţa, de după amiază şi de noapte, alternanţa ceasurilor de rugăciune cu ceasurile de muncă fizică, sistemul posturilor şi al veghilor îndelungi, care scurtează somnul — pentru că prin somn revin demonii şi atracţiile lumii în formă de visuri —, lectura de cărţi sfinte în comun şi în particular şi meditaţia lor, retragerea în duritatea chiliei, practicarea Tainelor, controlarea necontenită a conţinutului sufletesc oferită de bunăvoie duhovnicului, toate acestea sînt condiţiile prime ale purificării. Ordinile călugăreşti din

apus şi-au creat afară de această disciplină, **exerciţii** diferite pentru modelarea necontenită a trupului şi a sufletului.

Această tehnică ascetică, avînd ca scop crearea unui atlet al lui Hristos din fiecare om, presupune nu numai o profundă cunoaştere a doctrinei creştine sau a teologiei, ci şi o cunoaştere tot atît de profundă a firii omeneşti sau a antropologiei. Funcţiile trupului şi funcţiile sufletului trebuiesc în prealabil studiate cu deamănuntul, fiindcă nu există exerciţiu care să nu aibă în vedere pe fiecare din aceste funcţii. Astfel se explică de ce marii noştri teologi au fost în măsura necesară şi antropologi, — adică anatomişti, fiziologi şi psihologi. Studiul naturii omeneşti în aplicarea ascezei e o necesitate. Cunoaşterea modului de funcţionare a puterilor trupeşti şi sufleteşti precum şi a limitelor lor, e o condiţie neapărată atunci cînd se pune problema transformării omului prin adaptarea lui necontenită la idealul de perfecţiune al vieţii viitoare. Căci toată lucrarea ascetică nu e altceva decît adaptarea progresivă a trupului şi a sufletului la acest ideal, pentru a face din ele o personalitate duhovnicească în stare de nemurirea şi de puritate fericită cîştigate prin botez, dar realizabile integral numai în ordinea cerească a vieţii viitoare.

Mortificarea fiziologică şi mortificarea psihologică dozate după cunoaşterea justă a funcţiilor şi limitelor antropologice nu sînt scopuri în sine, ci numai mijloace pentru a atinge un grad mai înalt de perfecţiune. Sub raport psihologic, lepădarea de lume sau mortificarea e educarea necontenită a celor cinci simţuri prin care luăm contact cu lumea înconjurătoare. Lumea năvăleşte în noi prin senzaţii variate şi aceste senzaţii necontrolate de o disciplină lăuntrică, au darul de a se transforma în reprezentări şi idei de natură să ne sustragă idealului propus şi să ne împrăştie sufleteşte în lumea din afară. Dar interesul disciplinei spirituale e tocmai contrariul, adică realizarea unei reculegeri înlăuntru prin ruperea de lumea înconjurătoare a unei concentrări progresive şi a unei simplificări psihologice pentru a ajunge la forma pură a contemplaţiei. Dacă am asemăna cele cinci simţuri cu nişte tentacule prin care sufletul soarbe în el senzaţiile lucrurilor exterioare, mortificarea fiziologică urmăreşte tocmai retragerea acestor tentacule, dezlipirea lor de lucrurile din afară şi transformarea treptată a funcţiunilor lor din exterioare în interioare. Văzul trebuie să-şi caute un obiect interior, auzul, mirosul, gustul şi pipăitul de asemenea. Expresia „ochiul trupului trebuie să devină ochiul minţii", ne duce tocmai pe drumul întors din afară spre înlăuntru, al simţurilor spiritualizate prin lucrarea modelatoare a ascezei. Senzaţia fizică a psihologiei obişnuite devine astfel „sensaţia suprasensibilă" de care vorbeşte Origen, iar percepţia lucrurilor concrete devine „percepţia lui Dumnezeu" adică a unui obiect material care nu mai are nimic a face cu percepţia concretului.

Afară de acestea, mortificarea psihologică, adică plivirea necontenită de patimi, de afecte şi de înclinări spre chemările răului, are ca o condiţie neapărată ceea ce am putea formula în mod negativ: să încetezi de a fi tu însuţi măsura lucrurilor. Dacă raportezi totul la tine ca la suprema măsură, te vei simţi mereu iritat, ofensat şi revoltat. În locul acestor mişcări de dezechilibru psihologic şi moral, se recomandă practicarea răbdării, a blîndeţii şi a umilinţei. Practicarea acestor virtuţi îşi are razimul solid în exemplul totdeauna viu în minte al Mîntuitorului care, în mijlocul umilinţelor şi al ofenselor de a se socoti măsura lucrurilor, raporta totul la „voia Tatălui". Cînd Dumnezeu devine pentru tine şi în locul tău măsura lucrurilor, ofensele din afară îţi devin indiferente, impulsurile rele dinlăuntru se pot înfrînge cu uşurinţă fiindcă, faţă de lumea înconjurătoare şi faţă de tine, ai atins starea de **apatie**. Apatia, adică indiferenţa faţă de patimile trupeşti şi sufleteşti, e rezultatul mortificării fizice şi psihologice.

Nu trebuie să ne înşelăm însă asupra acestei indiferenţe. După aparenţa înşelătoare, ea ar fi o monstruozitate imorală. Căci lipsa de sensibilitate faţă de lume şi faţă de tine însuţi ar fi într-adevăr o monstruozitate.

De fapt, apatia, sub toată aparenţa paradoxală, are o înaltă semnificaţie de perfecţiune morală. Înfrîngerea voinţei personale sub imperiul voinţei divine plasează spiritul uman pe o înălţime de unde toate reapar într-o perspectivă şi într-o strălucire nouă. Apostolul Pavel zice: „Nu mai sînt eu, ci Hristos este cel care trăieşte în mine". Prin simţurile tale chiar,funcţionează de acum încolo o putere divină. Totul îţi reapare din punct de vedere divin. Şi înţelegi atunci că, cu preţul puţinului la care ai renunţat, ai cîştigat totul. Privirea lui Dumnezeu e o privire de dragoste infinită faţă de lumea creaturală. Prin ea, tu vezi acum lumea de care te-ai lepădat, pe care ai dispreţuit-o şi ai urît-o, poate. Iar această lume cu condiţia ei umană de suferinţă, cu dezechilibrul provocat de păcat, trăieşte din nou în tine, întreagă în imensitatea ei şi învăluită de dragostea ta plină de milă pe de o parte, de admiraţie pe de alta.

Drumul dramatic al singurătăţii ascetice, ridicîndu-ţi spiritul în Dumnezeu, te înfrăţeşte cu toată făptura care aspiră către El. Rezultatul purificării e acea stare de natură primordială, prin care poţi retrăi sentimentul de armonie paradisiacă al lui Adam cel dinainte de cădere.

X.

PURIFICAREA

2.

În prelegerea precedentă am conturat în linii generale faza purificării. Astăzi revenim asupra aceluiaşi capitol, căutînd să lămurim mai aproape în ce constă purificarea. Într-o asemenea lămurire însă vom face apel şi la luminile misticii occidentale care, în lucrarea de sistematizare a elementelor vieţii spirituale ne poate sta în ajutor fără nici o pagubă din punct de vedere dogmatic. Autorul la care vom face apel îndeosebi e Juan de la Cruz, marele mistic spaniol, care trăieşte în veacul al XV-lea. Dintre toţi scriitorii spirituali ai apusului, Juan de la Cruz sau Ioan al Crucii, cum i-am putea spune pe româneşte e acela care înfăţişează mai adîncit şi mai sistematic doctrina purificării. Teolog de o vastă ştiinţă în specialitatea noastră, el cunoaşte învăţătura răsăritenilor, pe care o foloseşte, precum şi aportul occidentalilor de pînă la vremea sa. Doctrina pe care o formulează se sprijină pe Dionisie Areopagitul şi pe Magistratul Eckart îndeosebi.Lucrul acesta, care nu e greu de observat cînd îi citeşti opera, îl recunoaşte şi P. Pourrat care zice: „El a citit scrierile dionisiene; a citit fără îndoială şi pe misticii germani şi flamanzi. Uneori pare că le reproduce expresiile" (**La spiritualité chretienne**, vol.III).Noi credem mai mult; şi anume că în concepţia sa de viaţă spirituală, de un purism absolut şi de un rigorism fără egal, influenţa Magistrului Eckart e considerabilă. O lucrare specială de spiritualitate comparată near putea arăta măsura justă a acestei influenţe. Purismul acesta, care are în vedere numai contemplaţia ca atare, fără amestecul a ceea ce se numeşte în mistică „faptele extraordinare", familiar autorului german şi celui spaniol, îşi are originea comună în Dionisie. Dionisie fixează însă numai premisele acestui purism. Magistrul Eckart pornind de la ele, şi după dînsul Juan de la Cruz, dezvoltă această idee pînă la ultimele ei consecinţe.

Noi am afirmat că viaţa mistică are un caracter teandric în a cărui desfăşurare factorul omenesc se împleteşte necontenit cu factorul dumnezeiesc în colaborare. Încă din vechime, autorii noştri spirituali împart pe cei dedicaţi desăvîrşirii în **activi şi contemplativi. Activii** sînt cei care se nevoiesc ascetic pentru a ajunge la

harul contemplaţiei. **contemplativ** e cel care a ajuns să se bucure de acest har. În terminologie tehnică, **activă** se numeşte partea de străduinţă a voinţei omeneşti iar **pasivă** se numeşte acţiunea Duhului Sfînt, pe care misticul o primeşte numai sau o suferă. Şi cum viaţa mistică se desfăşoară necontenit sub acţiunea harului, care sporeşte în măsura efortului personal, putem vorbi de o parte activă şi de o parte pasivă chiar atunci cînd ne ocupăm de faza purificării.

Juan de la Cruz deosebeşte astfel două mari categorii de purificări: **purificarea activă** şi **purificarea pasivă**. Despre cea dintîi tratează în cartea **Suirea Carmelului**, despre cea de a doua în cartea **Noaptea obscură**.Noi am spus însă că între cele trei faze ale vieţii spirituale nu există limite riguroase şi că purificarea, bunăoară, e o lucrare care dacă începe în faza întîia, se continuă totuşi şi la cei care se desăvîrşesc. Astfel ne vom îngădui ca doctrina despre purificarea activă s-o tratăm în capitolul acesta, rămînînd ca doctrina despre purificarea pasivă s-o tratăm la capitolul iluminării unde, evolutiv, îşi are locul.

Dacă prin botez se recapătă neprihana paradisiacă şi dacă nevoinţele ascetice năzuiesc la menţinerea acestei neprihane, ferind-o de păcatele personale de după botez, aceasta are în vedere contemplaţia unitivă. Atingerea nemijlocită a lui Dumnezeu nu e cu putinţă decît în desăvîrşita neprihană a sufletului. A realiza această neprihană însemnează cu alte cuvinte, a goli sufletul de orice conţinut, introdus în el din lumea creaturală. „Eliberarea de lumea sensibilă şi de lumea intelectuală" precum şi renunţarea la orice ştiinţă" (**Teologia mistică** I.3) sînt după Dionisie, stadiile acestei lucrări de purificare. „A fi gol de tot ce e creatural însemnat a fi plin de Dumnezeu şi a fi plin de ceea ce e creatural înseamnă a fi gol de Dumnezeu" — zice Magistrul Eckart. Această despuiere spirituală, această glorie lăuntrică, misticul german o concepe într-un sens radical şi absolut.Un suflet gol de orice conţinut creatural devine **simplex unum**, se reîntoarce la simplitatea primară, asemenea cu Dumnezeu. Unirea mistică sau naşterea lui Dumnezeu în suflet e **simplex unum** în **simplex unum**, nuditate în nuditate sau puritate în puritate. Această întoarcere în lume, această întoarcere a sufletului în propria lui fiinţă e o cufundare în tăcerea primordială. **Wesen ist Schweigen** fiinţa e tăcere. Tăcerea aceasta e ceva care se poate socoti ca o suspendare a conştiinţei de sine. Fiindcă, dacă e ceva pe care noi nu-l cunoaştem în natura lui intimă acesta e sufletul nostru, zice Magistrul Eckart. Sufletul nu se cunoaşte pe el însuşi. Învăţătura aceasta o găsim exprimată într-un fel asemănător la mulţi Părinţi al Bisericii. După doctrina lor, noi nu avem o cunoaşte limpede despre starea sufletului nostru. Nimeni nu ştie dacă e vrednic sau dacă e nevrednic decît numai dacă Dumnezeu îi descoperă în mod special lucrul acesta. Dar aici la Sfinţii Părinţi, e vorba mai ales de conştiinţa despre propria noastră valoare morală, conştiinţă ce se zbate în incertitudine pînă la verdictul dumnezeiesc asupra

acestei valori morale. La Eckart sensul acestei necunoaşteri de sine priveşte însăşi natura fiinţei spirituale. În domeniul acestei pure necunoaşteri sau tăceri primordiale se petrece unirea mistică. Pentru a ajunge la ea, e necesară acea golire radicală de conţinut a sufletului. Dacă sufletul e în contact cu Dumnezeu prin **adîncul** lui, prin **Grund**, prin natura lui pură şi inefabilă, el e în contact cu lumea prin cele cinci simţuri şi prin cele trei facultăţi psihologice, ale vechii ştiinţi despre suflet: inteligenţa, memoria şi voinţa. Acestea sînt căile prin care senzaţiile, imaginile şi reprezentările lumii din afară intră şi se depozitează în suflet. Acest conţinut ne spune ce este lumea, iar nu ceea ce este Dumnezeu. Dumnezeu, după doctrina lui Dionisie, nu e nimic din ceea ce reprezintă acest conţinut venit din lume. Pentru a ajunge la dînsul, trebuie să golim sufletul de conţinutul creatural. În operaţiile purificării sîntem, cu alte cuvinte, pe calea teologiei negative. Dumnezeu fiind altceva decît tot ceea ce este şi se conţine în sufletul nostru ca senzaţii, ca imagini şi reprezentări ale lumii create, trebuie să ne desfacem treptat de acest conţinut.

Purificările, aşa cum le sistematizează Juan de la Cruz,— şi aici e vorba de purificările **active**—, vor fi, prin urmare, de două feluri:

purificări privîtoare la simţuri şi

purificări privitoare la facultăţile superioare.

Purificările active privitoare la simţuri se numesc în terminologia personală a misticului spaniol **Noaptea simţurilor**.

Purificările active privitoare la facultăţile superioare se numesc **Noaptea spiritului**.

Termenul acesta de **noapte**, care derivă ideologic din concepţia dionisiană despre „întunerecul divin" nu are, desigur, şi mai ales în faza purificărilor active, sensul de„ întuneric divin". Cu alte cuvinte „noaptea simţurilor" şi „noaptea spiritului" nu însemnează cel puţin în această fază o confundare a lor în orbitoarea lumină divină. „Noaptea are aici înţelesul de negaţie a funcţiunilor sensibile şi a funcţiunilor psihologice în raportul lor cu lumea.

„Noapte" înseamnă acea golire, acea evacuare a conţinutului sufletesc provenit din lumea creaturală. „Noaptea" e termenul ultim al purificărilor active, cînd simţurile retrase din contactul cu lumea şi facultăţile psihologice deşertate se găsesc în plin vid sau în suspensiune. „Noapte" însemnează **mortificare**. Iar mortificare e unul din termenii cei mai des întîlniţi în literatura ascetică răsăriteană. Toată **Scara Paradisului** a lui Ioan Climax e străbătută bunăoară de termenul acesta care e însăşi tema lucrării.

Dar înainte de a expune ideile lui Juan de la Cruz asupra purificărilor, e locul să ne întrebăm mai deaproape **care e raţiunea mortificării**? Fie a mortificării simţurilor, fie a mortificării spiritului. Răspunsul la această întrebare îl găsim la

Sfîntul Ioan Climax în cîteva pagini admirabile unde el rezumă psihologia ascetică a Părinţilor bisericeşti.

Fiind vorba de înrîurirea sufletului asupra corpului şi de înrîurirea corpului asupra sufletului,— chestiune atît de importantă pentru viaţa ascetică —, Sfîntul Ioan (**Scara Paradisului** XV) spune:

„**Unii cred că gîndurile** ce nasc în inimă pun în mişcare corpul şi-l împing spre activităţi necurate. Alţii susţin că simţurile şi **organele corpului** fac să se nască în suflet gîndurile **necurate**. Unii **acuză**, deci, **sufletul**, alţii **acuză corpul** că e **izvorul patimilor**. Fiindcă gîndurile rele nu alunecă în spirit decît prin vederea unui obiect plăcut, a unei frumuseţi care izbeşte şi orbeşte; printr-o simplă atingere de mînă; printr-un parfum pe care îl respiri; prin dulceaţa sunetelor pe care le auzi". În faţa acestor păreri contrarii, Scărarul nu stă să aleagă. El ştie că sînt patimi care, ivindu-se în suflet, bîntuie cu urgiile lor corpul, şi mai ştie că sînt altele care, pricinuite de corp, devastează sufletul. Patimile pricinuite de simţurile corpului se observă mai ales la cei care trăiesc în mijlocul lumii. Patimile pricinuite de suflet la cei retraşi în mînăstiri sau în singurătăţi. Observaţia lui e foarte justă, fiindcă cei dintîi trăiesc în lume prin senzaţie, iar cei din urmă o retrăiesc prin amintire.

În ce priveşte geneza şi dezvoltarea unei patimi, Ioan Climax, rezumînd de asemenea doctrina patristică, deosebeşte o serie de momente psihologice foarte importante. Ele sînt următoarele:

„O **întîie mişcare** a sufletului, care e un fel de discurs simplu şi nud precum şi reprezentarea unui obiect, lucruri ce se petrec în imaginaţie, apoi **simpatia** spiritului pentru obiectul figurat de cugetare, care e un fel de întreţinere, o anume conversaţie între sufletul nostru şi obiectul pe care îl consideră, fie că sufletul o face cu o intenţie rea, fie că o face fără nici un gînd rău; apoi **consimţămîntul** pe care sufletul îl dă păcatului; el e o dragoste şi o afecţiune care îl determină să voiască şi să posede obiectul pe care şi l-a reprezentat; apoi **captivitatea**, ea e violentarea inimii, care o tîrăşte şi o înlănţuie fără voie ei, sau o legătură puternică şi statornică, ce ţintuieşte sufletul şi-l lipeşte de obiectul ce l-a mişcat şi-l face să piardă starea fericită de har şi de neprihană, apoi **lupta**; ea e o egalitate de puteri pe care le întrebuinţezi pentru a combate un duşman; astfel că un angajat în luptă poate, după voinţă, să biruie sau să fie biruit. În sfîrşit, **patima**, dezvoltată care e un viciu ce de mult s-a strecurat în sufletul nostru, a prins rădăcini şi l-a călăuzit treptat într-un fel de obişnuinţă a fărădelegii pe care sufletul o urmează cu plăcere şi execută cu ardoare ceea ce îi porunceşte".

După acest proces analitic al genezei psihologice a unei patimi, Ioan Climax se întreabă de valoarea morală a fiecăruia din momentele descrise. **Prima mişcare**, zice el, prin care sufletul, fără să vrea, primeşte impresia unui obiect, nu e

desigur criminală. **Reprezentarea** lui în spirit nu e cu totul nevinovată. **Consimţământul** însă e un păcat care variază după efortul sufletului de a se împotrivi. **Lupta** e după rezultat: vrednică de pedeapsă sau răsplată. **Captivitatea** are o valoare morală ce depinde de împrejurările în care s-a produs şi de gradul de răutate al obiectului ce ne captivează. **Patima deplin formată**, dacă nu e pedepsită în lumea aceasta, o aşteaptă dincolo, cu siguranţă chinurile veşnice.

Dar concluzia pe care o trage Climax din această analiză e cu deosebire importantă pentru psihologia ascetică: patima îşi are geneza în **prima mişcare** a sufletului, prin urmare, dacă suprimi această primă mişcare, ai suprimat în **principiu** patima însăşi.

Afară de această cale a conştiinţei clare, prin care patima se infiltrează şi creşte în suflet, el mai vorbeşte de una „mult mai subtilă", insinuantă, imperceptibilă şi „fără durată de timp". E calea prin care aceleaşi senzaţii ale **primei mişcări** se strecoară înlăuntru pe **sub atenţie**, pe sub conştiinţa clară, fără să ne dăm seama. Sînt lucrurile care cad direct în subconştient şi se dezvoltă, libere de controlul nostru, în patimi.

Impresia primă însă, senzaţia, fiind geneza patimei, se impune purificarea trupească sau purificarea simţurilor. Tot astfel, ea trăind mai departe, ca **amintire** în spirit şi în această nouă formă putînd să facă să renască patima se impune purificarea spiritului.

După aceste consideraţii, nu mai e nevoie să stăruim prea mult asupra mortificării simţurilor, a „nopţii" lor sau a purificării lor active. Izolarea de lume, pe care o recomandă atît de insistent **Regulele** Sfîntului Vasile, o anume împietrire în indiferenţă a simţurilor faţă de tot ce vine atractiv din afară, controlul necontenit prin trăirea în ansamblul vieţii cenobite şi toată disciplina bisericească şi liturgică duc la acea „moarte pentru lume" care e întîia notă deosebitoare a ascezei. Caracteristic e bunăoară preceptul restrictiv ce se impune călugărilor de a rupe contactul chiar cu rudele cele mai apropiate, fiindcă un asemenea contact oricît de firesc şi de nevinovat ar fi, înfăţişează puternice repercursiuni psihologice în spiritul monahalului, fie prin senzaţii fie prin amintiri redeşteptate despre lumea care a rămas departe în urmă.

Juan de la Cruz, în consensul general al asceticii, prescrie insistent o anume disciplină de voinţă prin care să-ţi aplici preferinţele către lucrurile cele mai respingătoare în defavoarea celor mai atractive. „Căutaţi de preferinţă, zice el, nu ceea ce e mai uşor, ci ceea ce e mai greu; nu ceea ce e mai savuros, ci ceea ce e mai insipid; nu ceea ce place, dar ceea ce nu atrage; nu ceea ce mîngîie, dar ceea ce întristează; nu ceea ce odihneşte dar ceea ce pretinde trudă; nu ce-i mai mare de ce-i mai mic; nu ce e mai înalt şi mai preţios, ci ce e mai josnic şi mai dispreţuit; nu dorinţa de ceva, ci indiferenţa pentru lucruri; nu căutaţi ceea ce lucrurile au

mai bun în ele, ci ceea ce au mai puţin bun" (**Suirea Carmelului III**, t.I., — după Pourrat)

Meditaţia asupra vremelniciei acestei lumi şi asupra morţii, pe care o recomandă mereu Ioan Scărarul, e unul din mijloacele suverane ale deslegării de farmecul ispitelor ce vin din afară.

Împietrirea simţurilor însă în indiferenţă totală e o poartă zăvorîtă în faţa patimii, dar nu e totul. Pentru că patima, precum am văzut, poate să se nască nu numai din senzaţie, ci şi din instinct şi din idee.

Instinctul e un impuls înăscut naturii vii, prin puterea căruia această natură se conduce cu necesitate şi fără deliberare spre ţelurile ce-i sînt fixate. În regnul animal instinctul lucrează cu o regularitate fără greş şi cu o putere care, dacă se manifestă în fiecare ins nu-i aparţine totuşi insului ci naturii biologice.Animalul nu e responsabil de instinctul care-i rînduieşte în mod inconştient funcţiunile biologice. De aceea actele lui nu sînt nici morale, nici imorale, după învăţătura lui Damaschin, care rezumă doctrina creştină. În om însă instinctul e subordonat spiritului. În om, după doctrina lui Nicolae Paulescu, instinctul, condus de voinţa liberă, poate funcţiona drept ca în animal, sau poate degenera în patimă. Căci patima, definită în raport cu instinctul e o deviere de la funcţiunea morală a lui. Instinctul foamei deviat poate deveni lăcomie; instinctul reproducerii deviat poate deveni desfrîu; instinctul posesiunii deviat poate deveni avariţie; şi aşa mai departe.Pe temeiul teoriei instinctelor formulată de Paulescu s-ar putea clarifica în mare parte asceza. Funcţionarea firească a instinctelor, ne dă pe omul normal. Funcţionarea abuzivă a lor ne dă pe omul pătimaş. Restrîngerea sau chiar suprimarea funcţiunilor normale ale instinctelor ne dă pe omul ascet. În asceză instinctul posesiunii se suprimă prin votul sărăciei; instinctul reproducerii se suprimă prin votul fecioriei ; instinctul foamei se reduce prin disciplina postului. Şi aşa mai departe.

Într-un sens mai înalt însă, instinctul de reproducere care e instinctul iubirii, se suprimă în ordinea fizică, dar reapare spiritualizat în ordinea mistică a iubirii de Dumnezeu.

Cultivarea instinctelor, supuse disciplinei raţionale a voinţei, nu numai că suprimă patimile, dar e calea care duce la spiritualizarea însăşi a naturii fizice din om. Asceza aplică de fapt această disciplină instinctelor, chiar dacă din doctrina ei nu reiese în mod evident o teorie a lor. Dacă abaterea abuzivă a funcţiunilor lor naşte patima, restricţia sau suprimarea lor din ordinea normală a naturii naşte virtutea. Fiindcă instinctele din om numai prin ieşirea din normalul animalic capătă o valorificare morală în sens negativ sau în sens pozitiv.

Să ne ridicăm acum din ordinea instinctelor în ordinea superioară a spiritului. Am văzut, după expunerea lui Ioan Climax, că nu numai senzaţia dar şi ideea poate să nască patimă. Din această constatare decurge necesitatea purificării spi-

rituale. În ce constă **purificarea activă a spiritului** sau **noaptea spiritului** după Juan de la Cruz?

Ea constă în golirea celor trei facultăţi superioare ale lui de conţinutul lor creatural. Aceste trei facultăţi sînt, după psihologia veche, **inteligenţa, memoria şi voinţa**. În ordinea creştină, le corespund cele trei virtuţi teologice. Astfel: inteligenţei îi corespunde credinţa, memoriei îi corespunde nădejdea; voinţei îi corespunde dragostea. Cele trei facultăţi sînt imaginea Sfintei Treimi în spiritul omenesc. Cele trei virtuţi sînt puteri supranaturale care vor hrăni, ca să zicem aşa, cu element divin cele trei facultăţi sau organe ale spiritului. Această hrană supranaturală însă devine posibilă prin evacuarea conţinutului lumesc din cele trei organe ale spiritului.

Purificarea activă a inteligenţei.

Pentru a înţelege această purificare, să ne reamintim metoda **teologiei afirmative** şi a **teologiei negative**, făurite de Dionisie Areopagitul. Dumnezeu e tot ceea ce este, dar nu e nimic din ceea ce este. Sub raportul afirmativ, creaturile îi seamănă. Sub raportul negativ însă, creaturile chiar cele superioare, nu-i seamănă. Concluzia teologiei negative, e că Dumnezeu e fără de asemănare, şi mai presus de orice creatură. Inteligenţa noastră nu poate ajunge, prin urmare, în atingere nemijlocită cu Dumnezeu, pe calea afirmativă, adică acumulînd în ea ideile lucrurilor şi orînduindu-le după logica raţiunii. Fiindcă aceste idei sînt în disproporţie prăpăstioasă cu nemărginirea lui Dumnezeu. Astfel, conţinutul afirmativ al inteligenţei noastre e de natură mai mult să împiedice unirea cu Dumnezeu decît s-o înlesnească. Metoda negativă cere o eliberare de acest conţinut. Cu cît inteligenţa e mai liberă cu atît suirea ei va fi mai uşoară. Ea va renunţa deci la operaţiunile psihologice care sînt proprii activităţii intelectuale obişnuite.Următorul fragment, pe care îl citează Pourrat. şi care după părerea noastră, reaminteşte cu evidenţă influenţa Areopagitului asupra lui Juan de la Cruz, justifică necesitatea metodei negative.

„Pentru ca, în viaţa aceasta, inteligenţa să ajungă la unirea cu Dumnezeu, pe cît e posibil, trebuie să-i aplicăm mijlocul propriu de unire, mijlocul avînd o asemănare apropiată cu scopul. Observaţi bine că, dintre toate creaturile, fie superioare, fie inferioare, nici una nu oferă acest mijloc apropiat şi nu posedă asemănarea care trebuie cu Fiinţa dumnezeiască. După teologi, toate au, e adevărat, o anume legătură cu Dumnezeu, şi sînt marcate de o urmă divină mai accentuată la unele decît la altele, după gradul lor de excelenţă, dar între ele şi Dumnezeu nu e nici o legătură, nici o asemănare esenţială. În realitate, distanţa ce desparte Fiinţa divină de fiinţa creată e nesfîrşită; de aici neputinţa inteligenţei de a pătrunde cu adevărat în Dumnezeu prin mijlocirea creaturilor, fie ele cereşti, sau pămînteşti, pentru că le lipseşte proporţia şi asemănarea" (**Suirea Carmelului**, cartea II, cap.VII, tom I).

Sarcini declarate inutile, inteligenţa se va descurca rînd pe rînd de reprezentările lucrurilor sensibile, de ideile lucrurilor inteligibile, de plăsmuirile imaginaţiei. În purismul său, Juan de la Cruz elimină din inteligenţă însăşi faptele extraordinare cum sînt viziunile miraculoase în forme sensibile sau viziunile interne, imaginative. Toate acestea împiedică o unire pură cu Dumnezeu. Dar această golire totală a inteligenţei nu însemnează oare însăşi distrugerea ei? Nu, fiindcă pe măsură ce ea se deşartă de conţinutul firesc, în aceeaşi măsură se umple de elementul supranatural al credinţei. Eliminările se fac în favoarea credinţei şi sînt înlesnite de ea. Intrînd în noaptea mortificării faţă de lume, inteligenţa intră cu puterea credinţei în Dumnezeu. Convertirea ei în credinţă e ca o prelungire spirituală pînă la obiectul supremei uniri.

Purificarea activă a memoriei se realizează sub puterea nădejdii supranaturale. Lumea, chiar dacă ne-am despărţii de ea prin mortificarea simţurilor şi prin mortificarea inteligenţei, continuă să trăiască în noi sub forma amintirilor, care alcătuiesc conţinutul memoriei. Multe din restricţiunile regulilor monahale, precum am văzut în treacăt, îşi au raţiunea de a fi în uciderea ultimelor resturi de amintiri în legătură cu lumea. Purificarea activă a memoriei e, cu alte cuvinte, moartea tuturor amintirilor. Nimic din omul vechi nu trebuie să mai dăinuie în omul nou, în omul lăuntric. Golirea memoriei de conţinutul amintirilor omeneşti se petrece prin înlocuirea lor cu elementul divin al nădejdii. „În măsura despuierii memoriei de formele şi amintirile, care nu sînt Dumnezeu, zice Juan de la Cruz, în aceeaşi măsură ea se va aşeza în Dumnezeu şi va dispune de mai mult gol în nădejdea că Dumnezeu îl va umple în întregime". Înnoptată sau mortificată ca legătură a sufletului cu trecutul, memoria se converteşte în nădejde, în bucuria anticipată a adevărului divin pe care-l vom trăi cîndva.

Acelaşi rigorism îl determină pe Juan de la Cruz să elimine chiar amintirea faptelor miraculoase pe care sufletul le-ar fi exprimat eventual.

Purificarea activă a voinţei e despuierea ei de orice sentiment, de orice pasiune sau afecţiune faţă de lume, fie durere, fie teamă, fie bucurie. E „renunţarea la tot pentru a duce totul la Dumnezeu". Iubirea de creaturi e înlocuită cu dragostea divină. Voinţa noastră, convertită în dragoste supranaturală, dispare de fapt în voinţa lui Dumnezeu. Ea e unica mîngîiere şi unica desfătare. Orice alte mîngîieri pe care ni le-ar procura bunăoară, meditaţiile sau alte îndeletniciri evlavioase, orice alte bucurii, fie ele făurite de „favorurile supranaturale inferioare unirii mistice".(P. Pourrat.**Spiritualité chretienne**. III, p.293), vor trebui părăsite pentru unica şi înflăcărata preferinţă a dragostei de Dumnezeu.

Astfel, P. Pourrat, discutînd această exigenţa absolută a lui Juan de la Cruz de a suprima din suflet însăşi faptele extraordinare, amintirea lor şi bucuriile pe care le procură, socoteşte că autorul o face pentru a combate o anumită sectă spaniolă

din timpul său, aceea a „iluminiştilor" sau, cu termenul spaniol: **Alumbrados**. Cum aceştia pretindeau că au frecvente viziuni sensibile şi viziuni imaginative, Juan ar combate fenomenul, socotit ca o boală spirituală, excluzîndu-l din concepţia sa de mistician pur. Explicaţia aceasta, legată de contingenţe mărunte, ni se pare însă insuficientă. Istoriceşte, Juan de la Cruz e ucenicul Terezei de Avila, care admite toate harurile extraordinare ale viziunilor sensibile şi imaginative, deşi trăieşte în aceeaşi epocă a iluminiştilor. Dacă ucenicul ei genial nu le admite, explicaţia e, poate de altă natură. Juan de la Cruz e un filosof dublat de un mistic experimentat. Ca pentru orice filosof mistic, pentru el suprema fericire e contemplaţia unitivă, pură. Toate celelalte fenomene sînt pentru un asemenea spirit de ordin secundar. Dionisie, care e maestrul lui incontestabil, vorbeşte despre faptele extraordinare cu destulă neîncredere acordîndu-le abia o valoare simbolică. Magistrul Eckart, care îi alimentează rigorismul într-o măsură imensă, manifestă un dispreţ suveran pentru faptele extraordinare. Doctrina misticului german despre **Abgeschiedenheit** şi despre **sărăcia divină** constituie expresia ultimă a purismului şi a rigorismului în ce priveşte golul de realizat în spirit prin asceză. Golul acesta realizat de om pentru a-l umple Dumnezeu cu lumina Lui orbitoare, este tot una cu acela preconizat în sistemul purificărilor active ale simţurilor şi ale spiritului de Juan de la Cruz. Din acest punct de vedere, cuvintele lui Eckart: „a fi gol de tot ce e creatural înseamnă a fi plin de Dumnezeu şi a fi plin de ceea ce e creatural înseamnă a fi gol de Dumnezeu" vin ca o concluzie firească la doctrina ascetică a misticului spaniol. După expunerea sa, mai sistematică decît a oricărui autor, purificările active, convertind facultăţile superioare ale spiritului omenesc în cele trei virtuţi teologice marchează limpede un proces de supranaturalizare a fiinţei omeneşti. Acesta e în realitate procesul urmărit de arta dură a ascezei. Căci toate aceste nevoinţi înfricoşate, ce par uneori adevărate coborîri în chinurile iadului, n-ar avea nici un înţeles dacă din flacăra lor fiinţa omenească n-ar ieşi mai pură, mai spiritualizată, mai transfigurată, mai supranaturalizată, pentru a o face vrednică de apropierea nemijlocită a lui Dumnezeu, suprema ei fericire.

La capătul purificărilor active, sufletul, trecut prin nopţile mortificărilor, se găseşte abia „în aurora" vieţii mistice. După Juan de la Cruz, el e capabil acum de contemplaţie. Nu însă de contemplaţia mistică propriu-zisă, ci de o **contemplaţie activă**. Contemplaţia mistică, sau **pasivă**, va veni abia după procesul purificărilor pasive, ce are loc în faza iluminării.

Despre distincţiile acestor moduri de a contempla vom vorbi aparte după ce vom fi sfîrşit expunerea celor trei faze ale vieţii spirituale.

XI.

ILUMINAREA

Iluminarea e a doua fază a vieţii spirituale. Ea constă din tranziţia de la purificare la contemplaţia unitivă. E deci o fază de progres ascendent de la omenesc la dumnezeiesc, de spiritualizare sau de iluminare. Ea cuprinde şi elemente ascetice şi elemente mistice, iar caracterul acesta mixt e o complexitate care îngreunează mult expunerea. Poate tocmai din pricina acestei complexităţi autorii mistici se deosebesc unii de alţii în descrierea ei. Sînt totuşi anumite semne specifice asupra cărora sînt de acord cînd le atribuie aceste faze. Astfel, sînt purificările pasive, întărirea progresivă a virtuţii, iluminarea sub puterea darurilor Duhului Sfînt, acordarea unor haruri extraordinare ca viziunile, profeţiile, glosolaliile, taumaturgiile, şi, în sfîrşit, contemplaţia însăşi. Maxim Mărturisitorul numeşte această fază *θεωρια* cuvînt care însemnează contemplaţie. Şi, desigur, nu e vorba numai de o contemplaţie activă care e, după cum am spus în treacăt termenul purificărilor active, ci de o contemplaţie pasivă, sau cel puţin de începutul ei. Simion Teologul cel Nou suprimă această fază, — poate tocmai din pricina caracterului ei mixt; pentru el sînt două faze limpezi: asceza şi contemplaţia. Se poate spune de asemenea că în metoda rugăciunii isihaste, care e o metodă sintetică şi concentrată, faza iluminării nu joacă un rol deosebit.

Noi, propunîndu-ne să înfăţişăm desfăşurarea misticii individuale în legătură cu mistica Sfintelor Taine, care alcătuiesc de fapt temelia ei permanentă, considerăm iluminarea în corespondenţă cu mirungerea şi ca o prelungire a ei, precum purificarea am considerat-o ca o prelungire a botezului.

Botezul e moarte şi renaştere totodată, adică purificare, dar şi iluminare. Mirungerea, care e a doua taină de iniţiere, confirmă sau întăreşte iluminarea baptismală, cu „pecetea darului Duhului Sfînt". Dionisie, descriind ceremonia sfinţirii mirului, vede în el pe Iisus Hristos care ne-a uns întru sfinţenie. Parfumul mirului simbolizează suavităţile cereşti descoperite prin Hristos. Mulţimea ingredientelor care îl compun simbolizează mulţimea darurilor Duhului Sfînt. Căci mirungerea e „revărsarea Duhului Sfînt" (**Ierarhia bisericească** IV, 11) prin mijlocirea Mîntuitorului.

După Nicolae Cabasila (**Viaţa în Iisus Hristos**, cartea III) „tainele stabilesc o afinitate între sîngele Lui (Hristos) şi sîngele nostru, şi ne fac părtaşi la sufe-

rinţele şi la harurile pe care le-a avut în virtutea întrupării". Orice lucrare supranaturală, zice el, tot ce intră în categoria darurilor Duhului Sfînt, trebuie pus în legătură cu mirungerea. Sau şi mai direct: „Împărtăşirea Duhului Sfînt şi a darurilor Sale aparţine mirungerii". Şi el adaugă că se poate întîmpla ca efectele acestor daruri să nu se manifeste imediat, fiindcă taina se administrează pruncilor. Cînd mai tîrziu se vor manifesta însă mulţumită„ muncilor, sudorilor şi dragostei de Hristos", producînd iluminarea dată de botez, nu trebuie să se uite că adevărata cauză rămîne tot mirungerea.

Afară de împărtăşirea darurilor Duhului Sfînt, învaţă Cabasila, „taina confirmării transmitea odinioară celor botezaţi harismele vindecărilor, ale profeţiei, ale limbilor şi altele, care arătau tuturor puterea supranaturală a lui Hristos; aceste semne extraordinare erau necesare la vremea întemeierii Bisericii şi a întăririi creştinismului. De fapt şi după aceea, unii creştini au fost favorizaţi de ele şi sînt chiar în zilele noastre;ei au prezis viitorul, au alungat demonii, au vindecat bolnavii prin rugăciunea lor, nu numai în viaţă fiind, dar şi din adîncul mormîntului, căci puterea supranaturală nu părăseşte trupul fericiţilor nici după moarte".

Aşadar, mirungerea, confirmînd iluminarea baptismală prin pecetea darurilor Duhului Sfînt, împărtăşeşte aceste daruri şi harisme extraordinare. Efectele acestea se pot manifesta mult mai tîrziu prin efortul voinţei noastre. Dar ce prilej mai prielnic de manifestare poate fi decît faza iluminării din viaţa mistică? Înzestrările supranaturale cu care e dăruită fiinţa în pruncie prin administrarea acestei taine sînt asemenea unor seminţe îngropate în primăvară pentru a da roade de mai tîrziu. Viaţa mistică e anotimpul favorabil înfloririi şi rodirii. Într-adevăr, experienţa mistică ne spune că înfăţişarea facultăţilor spirituale, revărsarea darurilor Duhului Sfînt, precum şi acordarea de harisme extraordinare, dacă sînt lucruri atribuite mirungerii şi despre care noi luăm cunoştinţă mai mult pe calea teoretic-dogmatică, în faza iluminării apar incontestabil ca realităţi lăuntrice trăite de cel care progresează în perfecţiune. De altfel, vorbind în general, noi sîntem convinşi că adevărul creştin, demonstrabil sau nedemonstrabil pe cale teoretică, şi în special adevărul cuprins în doctrina Sfintelor Taine, se verifică cu o tărie categorică în experienţa mistică. Viaţa mistică e cîmpul cultivat cu arta savantă a ascezei, unde seminţele doctrinei răsar şi cresc încarnate în covîrşitoare realităţi spirituale. Aici lucrurile nu se învaţă ci se trăiesc. Unui om, care trăieşte în mediocritatea vieţii religioase de suprafaţă, poţi să-i demonstrezi cu oricîtă ingeniozitate teoretică lucrarea tainică a mirungerii şi chiar dacă îl vei convinge în abstract nu vei izbuti să stîrneşti aderenţa lui lăuntrică la asemenea lucruri. Un mistic însă cu puterile trupeşti modelate şi subordonate cugetului, şi cu spiritul subţiat pînă la sesizarea harului imponderabil, va trăi în căldura şi în lumina ex-

perienţei proprii întruparea tuturor acestor adevăruri. Mirungerea se verifică experimental în faza iluminării. De aceea, oricîte apologii teoretice am scrie pentru demonstrarea adevărului creştin, niciuna nu va avea puterea de convingere pe care o dă un simplu fapt din viaţa mistică. Mistica e singura apologie adevărată a doctrinei creştine fiindcă e cea mai înaltă realizare a lui Iisus Hristos aici pe pămînt.

Trecînd la descrierea fazei iluminative,— descriere despre care am spus că variază atît de mult de la autor la autor —, credem că n-am putea s-o facem mai pe înţeles decît sistematizînd-o în următoarele puncte:

1. — cele şapte patimi sau vicii
2. — cele şapte virtuţi
3. — cele şapte daruri ale Sfîntului Duh
4. — contemplaţia
5. — harismele

În ce priveşte numărul patimilor sau păcatelor capitale din care nasc toate celelalte vicii, în vechea literatură patristică vom întîlni cîteodată numărul de opt, iar altădată numărul de şapte. Sfîntul Ioan Cassian, descriind regimurile monahale din răsărit, numără opt patimi. Lucrarea în care vorbeşte pe larg despre ele e intitulată **Despre viaţa chinoviilor şi despre remediile celor opt patimi**. Aceste opt patimi sînt următoarele: lăcomia, desfrîul, avariţia, mînia, tristeţea, dezgustul (urîtul sau trîndăvia), slava deşartă şi trufia. Sf. Ioan Climax însă, discutînd despre această chestiune în capitolul XXI din **Scara Paradisului**, unde vorbeşte tocmai despre slava deşartă, reduce cele opt patimi la şapte, justificînd astfel această reducere:

„Sînt autori, zice dînsul, care, în tratatele lor, separă slava deşartă de tufie; de aceea, în loc de şapte păcate capitale, izvoarele obişnuite ale tuturor celorlalte, ei numără opt. Dar Sfîntul Grigorie, numit cu drept cuvînt Teologul, precum şi alţii, nu vorbesc decît de şapte; iar eu împărtăşesc părerea lor. Într-adevăr, cine e acela care avînd fericirea să biruie slava deşartă, mai rămîne în robia trufiei? Trebuie să mărturisim totuşi, continuă el, că între aceste două vicii există diferenţa dintre un copil şi un om deplin, dintre grîu şi pîine; căci slava deşartă poate fi socotită ca începutul trufiei, iar trufia ca perfecţiunea respingătoare a slavei deşarte".

Prin urmare, considerînd slava deşartă ca un început al trufiei, numărul păcatelor capitale se reduc de la opt la şapte. Aşa le numără teologia astăzi. Autorul Scării Paradisului însă, descriind patimile cu o putere de analiză teologică şi psihologică într-adevăr magistrală, le dă altă rînduială şi altă numărătoare, după cum s-a putut vedea din rezumatul cărţii sale, pe care l-am făcut în prelegerea despre isvoarele misticii. Sfîntul nostru însă e de acord cu întreaga teologie cînd

socoteşte că trufia e izvorul tuturor patimilor precum umilinţa, opusul trufiei, e izvorul tuturor virtuţilor. Dată fiind însemnătatea pe care o are cunoaşterea patimilor pentru viaţa spirituală adică cunoaşterea răului provenit din **pofta** noastră, din **lumea** externă şi de la **diavol**, ar trebui să închinăm un curs întreg acestei chestiuni, ceea ce ar depăşi economia prelegerilor din anul acesta. Dacă autorii spirituali îi dau proporţii atît de întinse în scrierile lor e fiindcă nu se poate vorbi clar şi temeinic despre purificări fără să ştii anume care e materialul dăunător de care trebuie curăţit şi trupul şi sufletul. Chestiunea patimilor alcătuieşte marele şi importantul capitol de psihologie negativă al vieţii religioase, precum chestiunea virtuţilor, a darurilor şi a harurilor alcătuieşte marele capitol de psihologie pozitivă, — naturală şi supranaturală—, al ei.

Despre patimi se poate trata atît în faza purificării cît şi în faza iluminării, devreme ce, în prima fază, e vorba de ele în înţeles material şi psihologic, iar în a doua fază de înţelesul lor pe plan spiritual. Am spus că, după Ioan al Crucii, avem a face cu două ordine de purificări: active şi pasive. Despre cele active am vorbit în prelegerea trecută. Despre cele pasive e locul să vorbim acum.Purificările pasive se împart, ca şi cele active, în purificări ale simţurilor şi purificări ale spiritului. Dominicanul Garrigon-Lagrange (**Les trois conversions et les trois voies**), întemeiat pe Juan de la Cruz, rînduieşte purificările pasive ale simţurilor la începutul căii, iluminative, iar purificările pasive ale spiritului la sfîrşitul ei şi la începutul căii unitive. Aceste purificări, fiind o lucrare a harului, pe care omul o primeşte sau o suportă—motiv pentru care se numesc pasive —, este indiscutabil că fac parte din faza iluminării, caracterizată prin puternica influenţă a Duhului Sfînt.

Acum, care e raţiunea teologică a purificărilor pasive a acestei radicale regenerări morale care se ridică la starea unirii cu Dumnezeu? Ea e următoarea: omul, oricît de eroică ar fi voinţa lui de purificare, nu poate prin propriile lui puteri, s-o realizeze radical.Dacă ar putea, atunci n-ar mai fi fost nevoie de opera mîntuirii. Pentru regenerare, e nevoie de ajutorul divin. Un singur lucru poate omul să-l facă din plin fără ajutor, şi acest lucru e **răul**. Binele însă, măcar că e o înclinare înnăscută a libertăţii naturale, nu-l poate face în toată desăvîrşirea lui decît cu ajutorul harului. „Copiii noştri, zice Ioan Climax, sînt mînia, invidia, clevetirea, răutatea, duşmănia, certurile, injuriile, ipocrizia, ura, dragostea de propria purtare şi rezistenţa la sfaturile şi la ordinele superiorilor" (**Scara**, XXII). Bunătatea e rezultatul unei colaborări cu Dumnezeu sub impulsul său. „Trupul tău nu-ţi aparţine, zice în altă parte acelaşi autor; el e al lui Dumnezeu;căci Dumnezeu ţi l-a dat. Nevoinţele tale, strădaniile tale şi efectele produse de ele, tot ce e în tine deci trebuie raportat la Dumnezeu, la lucruri ce-i aparţin în mod esenţial" (**Scara**, XXII). Astfel, o purificare radicală, cum e cea pasivă, n-o poate da decît Dumnezeu la sfîrşitul eforturilor tale active.

După Ioan al Crucii, purificările active, oricît de complete ar fi ele, nu sînt **esenţiale**. Evacuarea simţurilor şi a facultăţilor noastre superioare de conţinutul creatural se aseamănă, — întrebuinţînd imaginea lui — cu tăierea unei păduri; au dispărut copacii, dar au rămas rădăcinile. Aceste rădăcini nu le poate extirpa decît Dumnezeu. Ele sînt obiectul purificărilor pasive. Tratînd despre noaptea obscură a simţurilor, intrate în pasivitate, Ioan al Crucii vorbeşte din nou despre cele şapte patimi, considerîndu-le de data aceasta în rădăcinile lor spirituale ce trebuiesc smulse. Ajuns în acest stadiu sufletul se găseşte ca într-o temperatură fierbinte de maximă uscăciune. În stadiul activ, purificarea patimilor îi producea rînd pe rînd mîngîierea biruinţelor. Acum aceste mîngîieri au dispărut. Spiritul intrat întreg în purificarea esenţială, trăieşte sentimentul de panică a unui gol şi a unei aridităţi înspăimîntătoare. Absolut nimic nu-l mai leagă de pămînt, dar încă nimic nu-i dă certitudine că e legat de cer. Nesiguranţa aceasta a propriului său destin constituie o tortură fără asemănare. „Spiritul, zice misticul spaniol, are impresia că e înghiţit de viu de o bestie, că e digerat în pîntecele ei întunecat, cu spaimele pe care Iona le-a încercat în genunea abdominală a monstrului marin. Şi e necesar să treacă prin acest mormînt, al morţii obscure, pentru a ajunge la reînvierea care îl aşteaptă". (**Noaptea obscură**, cartea II, tom III, citat de Pourrat).

E un proces de „dezasimilare" totală de omul vechi, de asimilare operată de puterea divină. Ioan al Crucii aseamănă această stare cu o coborîre de viu în iad, unde sufletul se curăţeşte anticipativ de păcatele, pe care le-ar ispăşi după moarte. O sleire totală de puteri în acest „gol absolut", îl face incapabil chiar să se roage. Nu e greu de identificat în această stare a purificărilor pasive, radicale, esenţiale, ideea din doctrina botezului: a muri întru Hristos pentru a învia întru El.

Dar odată cu aceasta condiţia iluminării în har e îndeplinită.

Progresul în virtute nu mai întîmpină de acum încolo piedicile de mai înainte. Locul celor şapte păcate dezrădăcinate îl iau cele şapte virtuţi replantate în puterile spiritului de acţiunea Duhului Sfînt.

Cele şapte virtuţi de care e vorba sînt alcătuite din credinţă, din nădejde şi dragoste, — trilogia specific creştină —, şi din cele patru virtuţi cardinale sau morale: prudenţa, dreptatea, forţa şi cumpătarea. E foarte adevărat că acestea din urmă sînt, în ordinea naturală virtuţi filosofice, adică deprinderi însuşite prin experienţa obişnuită şi verificate ca măsuri înţelepte, aplicate activităţilor omeneşti spre binele vieţii. Dar în creştinism ele nu mai au înţelesul şi proporţia pur naturală. Sub influenţa graţiei habitale, aceste patru virtuţi cardinale capătă proporţii mult mai mari decît ordinea naturală. Caracterul lor supranatural apare însă cu deosebire în viaţa mistică. Să luăm bunăoară cumpătarea. La un păgîn înţelept ea are un anume sens care nu concordă întru totul cu cel creştin; la un creştin de grad mijlociu, cumpătarea e mult mai intensă şi mai aspră. La un mistic,

ea devine asceză eroică. Atunci cînd se transformă din măsură justă în feciorie, în blîndeţe sau în umilinţa ascetică, proporţiile ei nu mai seamănă întru nimic cu ceea ce un păgîn înţelept numeşte cumpătare. Din măsuri ale vieţii omeneşti, naturale, virtuţiile cardinale devin în mistică măsuri ale vieţii deiforme. Transformarea aceasta e o porporţionalizare sau o dilatare, am putea zice, pe măsura idealului de perfecţiune morală, care este Mîntuitorul. Dar această proporţionalizare sau această dilatare nu e posibilă decît prin sporul de energie spirituală pe care îl aduce harul. Un creştin nu îndură fecioria de dragul fecioriei sau al vreunui sfat medical, ci din rîvna de a realiza un înger în trup; şi nu îndură umilinţa pentru umilinţă, ci de dragul lui Iisus Hristos. Dragostea de Dumnezeu orientează şi creşte aceste virtuţi în direcţia şi către măreţia obiectului acestei iubiri. Dar creşterea lor nu însemnează altceva decît creşterea personalităţii morale, spiritualizate sau iluminate, a aceluia care le practică.

Numărul de patru al virtuţilor morale nu însemnează că toate virtuţile morale se rezumă în el. Prudenţa, dreptatea, forţa şi cumpătarea sînt socotite numai puteri principale din care derivă celelalte virtuţi morale. Precum numărul de şapte păcate nu însemnează că sînt numai atîtea. Ioan Climax socoteşte douăsprezece păcate principale. Dintre ele însă, zice el, singură trufia poate să ocupe într-un suflet locul tuturor celorlalte unsprezece. Fiindcă trufia e mama tuturor patimilor, precum cumpătarea, în extrema ei dimensiune de umilinţă, e mama tuturor virtuţilor. **Trufie** şi **umilinţă** sînt cele două piscuri prin care lumea păcatului şi lumea virtuţii se înfruntă.

Trufia e păcatul luciferic sau „descoperirea demonilor" cum zice Ioan Climax. Ea e „renunţarea la Dumnezeu" şi „renunţarea la harurile Lui". Dar mai mult, ea a fost tentativa demonică de uzurpare a lui Dumnezeu. Omul trufaş se exclude din societatea semenilor şi din intimitatea lui Dumnezeu, mutînd centrul de greutate al tuturor lucrurilor în eul său orgolios. Trufia e un fel de negaţie a lui Dumnezeu şi o auto- îndumnezeire. În anumite spirite superioare, de filosofi şi savanţi, ea îmbracă forma celui mai acerb ateism. De aceea e socotită ca păcatul cel mai mare şi izvorul tuturor celorlalte.

Umilinţa e opusul ei. Ea e produsul dragostei divine. După ce reaminteşte toate definiţiile pe care le-a dat patristica, Ioan Climax adaugă: „După ce le-am meditat cu atenţie pe toate, mi-e cu neputinţă să înţeleg toată întinderea acestei virtuţi. Astfel, tot ce pot să fac aici e că, fiind ultimul şi cel mai mic dintre toţi, să adun ca un căţel fărîmiturile prînzului, adică de la gura acestor oameni înţelepţi şi luminaţi şi să spun că, umilinţa e o graţie de preţ, pe care Dumnezeu o face unui suflet, şi care nu se poate rosti în cuvinte, şi nu se cunoaşte decît de cei care au experimentat-o în mod fericit. Ea îşi trage numele din Dumnezeu însuşi şi e un dar cu totul divin" (**Scara**, XXV). Fiindcă umilinţa e însuşi Fiul lui Dumnezeu

înjosit pînă la chipul omenesc batjocorit şi răstignit.Pentru un creştin, ea înseamnă identificarea în sfintele patimi ale lui Iisus Hristos. Astfel umilinţa apare ca izvor al tuturor celorlalte virtuţi morale. Şi dacă ea e un har sau un dar al lui Dumnezeu, urmează că toate celelalte virtuţi sînt haruri sau daruri divine. În sensul acesta virtuţile morale au un caracter teandric sau, cum se zice obişnuit în teologie: supranatural.

În ce priveşte cele trei virtuţi teologice, care constituie specificul vieţii creştine ,— imaginea treimică în suflet—, răsădiri directe ale harului în noi, a căror orientare e Dumnezeu în trei feţe,— am arătat în prelegerea trecută modul—care rămîne totuşi misterios—, cum ele convertesc pe rînd cele trei facultăţi superioare ale spiritului şi cum inteligenţa devine credinţă, memoria devine nădejde,iar voinţa devine dragoste.După purificările pasive, de caracter esenţial, înţelegem mai bine rolul preponderent pe care îl au cele trei virtuţi în faza iluminării.

Tot în această fază, după cum am anunţat, sînt rînduite cele şapte daruri ale Duhului Sfînt. Aceste daruri, care prin efectele lor, sînt altceva decît harurile, au o importanţă covîrşitoare în viaţa mistică. Toţi autorii, răsăriteni sau apuseni, vechi sau moderni, sînt de acord în această privinţă, deşi prea puţini dintre ei încearcă să precizeze înrîurirea darurilor. Nicolae Cabasila recunoaşte acţiunea lor specifică în mirungere, iar Ioan Climax vorbeşte aproape pe fiecare pagină despre ele. Precum cele şapte virtuţi înlocuiesc în suflet cele şapte patimi, tot astfel cele şapte daruri se remarcă asupra virtuţilor sporindu-le tăria. Propriu-zis ele nu sînt mai mari decît virtuţile şi nu lucrează direct asupra lor, ci asupra puterilor noastre sufleteşti pentru a le face mai apte de virtuţi.

Darurile Duhului Sfînt sînt următoarele: darul **sfatului**, darul **evlaviei**, darul **puterii**, darul **temerii**, darul **ştiinţei**, darul **înţelegerii** şi darul **înţelepciunii**.

Înrîurirea lor constă în ajutorul adăugat sufletului pentru a se exercita în adîncimea virtuţilor.

Darurile corespund virtuţilor în modul următor:

„Darul **inteligenţii** ne face să pătrundem mai departe în adevărurile credinţei, pentru a le descoperi comorile ascunse şi armoniile de taină; darul **ştiinţei** ne face să privim lucrurile create în legăturile lor cu Dumnezeu; darul **temerii** întăreşte **nădejdea**, desfăcîndu-ne de bunurile înşelătoare ale lumii, care ar putea să ne atragă în păcat şi, prin aceasta, sporind în noi dorul de bunurile cerului. Darul **înţelepciunii**, făcîndu-ne să **gustăm** lucrurile divine, intensifică **dragostea** de Dumnezeu. **Prudenţa** este în mare măsură desăvîrşită de darul **sfatului**, care ne face să cunoaştem în cazurile particulare şi grele ceea ce trebuie şi ceea ce nu. Darul **evlaviei** desăvîrşeşte virtuţile religiei, care e legată de justiţie, făcîndu-ne să vedem în Dumnezeu un părinte, pe care ne simţim fericiţi să-L preamărim prin dragoste. Darul **forţei** completează virtutea cu acelaşi nume, aţîţîndu-ne să prac-

ticăm eroismul în a suporta şi a lucra " (Tanquerey et Gautier; **Abrege de Théologie ascétique et mystique**).

Prin urmare, acţiunea darurilor se exercită asupra facultăţilor şi puterilor noastre sufleteşti în sensul unei mai bune dispoziţii, unei mai fine subţieri, unei mai mari mlădieri, pentru a le pregăti să primească harurile mistice speciale. Jacques Maritain (**Les degrés du savoir**) ne spune că orice cunoaştere mistică fiind supranaturală necesită o inspiraţie specială din partea lui Dumnezeu pentru ca să putem ajunge la ea. Darurile Duhului Sfînt pregătesc astfel sufletul făcîndu-l mai mobil pentru această inspiraţie divină. Noi ştim însă din teologie că inspiraţiile sînt lucrări ale graţiei actuale. Şi în cazul acesta darurile Duhului Sfînt îndeplinesc pregătirile pentru a primi graţiile actuale.

Viziunile, extazurile, minunile, cum sînt glosolaliile şi celelalte fapte extraordinare, care sînt adesea accesoriile contemplaţiei mistice, şi care abundă, după cazuri, în această fază a iluminării, sînt de asemenea efecte ale graţiei actuale sau ale harului lucrător. Despre faptele extraordinare ne vom ocupa însă într-un capitol aparte.

Ceea ce trebuie să adăugăm este că, în faza iluminării sufletului, devenind apt de contemplaţia mistică propriu-zisă dintre darurile Duhului Sfînt acelea care au aici rol preponderent sînt darul înţelegerii şi darul înţelepciunii. Contemplaţia e cunoaşterea intuitivă şi afectivă, adică o cunoaştere prin dragostea divină. Dintre facultăţile noastre sufleteşti, în joc intră, prin urmare, inteligenţa convertită în credinţă şi voinţa convertită în dragoste. Darul înţelegerii şi darul înţelepciunii sporesc, cu înrîuririle lor respective, pregătirea pentru contemplaţie.

XII.

UNIREA

A treia fază a vieţii spirituale e unirea mistică.

Apusenii o numesc de predilecţie **via unitiva**: răsăritenii o numesc *θεολογια*. Termenul de *θεολογια* nu are aici înţelesul de participare ştiinţifică la tezaurul revelaţiei, ci pe acela de participare harică şi personală la viaţa intimă şi tainică a lui Dumnezeu. În graiul bisericesc **a teologhisi** nu înseamnă a dezbate probleme teologice, ci a trăi în Dumnezeu, a-l experimenta în mod viu, nemijlocit şi personal. A studia teologia nu înseamnă cu necesitate a îndeplini un act religios, fiindcă poate s-o studieze şi un credincios şi un necredincios, fie cu scopul de a adera la ea, fie cu scopul de a o combate. Studiul teologic începe să aibă o valoare religioasă numai din clipa cînd subiectul aderă la adevărul lui prin credinţă, îi îmbrăţişează cu nădejde binele făgăduit pînă dincolo de veac şi se înflăcărează de dragoste pentru fumuseţea-i nemărginită. Între a studia şi a trăi sau a „teologhisi" e o distanţă ca de la pămînt la cer. Orice netrebnic poate să studieze, dar să „teologhisească" poate numai un sfînt.

A treia fază a vieţii spirituale ne dă, prin urmare, adevăratul înţeles al teologiei, adică mistica unire cu Dumnezeu, dîndu-ne totodată înţelesul celorlalte două faze anterioare. Purificarea şi iluminarea nu sînt unităţi aparte şi nici scopuri în sine. Sînt numai etape ale unui drum suitor către Dumnezeu. Nevoinţele asceticei cu dimensiunile lor neobişnuite ar rămîne tragedii eroice, dar zadarnice, dacă nu s-ar raporta, proporţionate, la scopul sfînt pe care îl urmăresc. Nu există în realitate semne despărţitoare între aceste faze, ci numai grade de participare la viaţa divină. A trăi viaţa în Hristos şi a trăi tot mai multă viaţă în El, aceasta e aspiraţia şi voinţa de realizare a spiritualităţii. Ea e însă unitară în variatele grade şi etape, tot aşa precum Hristos, modelul, călăuza şi izvorul ei, unul este. Iisus Hristos e Calea, e Adevărul şi e Viaţa. A te spiritualiza înseamnă a-L imita, adică a-I îndura patimile pe calea ascezei, a te ilumina de adevărul descoperit prin El pentru a ajunge la viaţa divină. Voind să afirme această unitate spirituală în varietatea gradelor şi a etapelor, unii autori aseamănă evoluţia vieţii mistice cu etapele vieţii unui om; copilăria, care ar corespunde purificării, adolescenţa, care ar corespunde iluminării şi maturitatea care ar corespunde unirii. Analogia aceasta

vrea să exprime pe de o parte creşterea progresivă, iar pe de alta crizele caracteristice, de transformare, ce se pot observa în dezvoltarea unui om, asemănătoare crizelor vieţii spirituale. Alţi autori considerînd mai ales esenţa spiritualităţii, care e unirea în dragoste, aseamănă purificarea cu perioada în care doi îndrăgostiţi se cunosc, iluminarea cu logodna lor, iar unirea mistică cu nunta lor. Această analogie nu e întîmplătoare; ea porneşte din fermecătorul poem al Cîntării Cîntărilor în al cărui mistic simbolism mireasa e Biserica, iar mirele e Hristos, sau mireasa e inima înflăcărată de mirele divin. Faza a treia e nunta de taină, cînd sufletul e primit în cămara de lumină a Mîntuitorului. Pentru a exprima aceeaşi idee de unitate în progresul spiritual, precum şi divinul model al acestui progres, Ioan Scărarul numără gradele de sfinţire treptată după cei treizeci de ani de viaţă ai Mîntuitorului, pînă la botez, cînd se descopere în mod miraculos dumnezeirea Lui. Treapta a treizecea e faza unirii, asemănătoare cu revelaţia Sfintei Treimi din ziua botezului, —ceea ce vrea să spună că numai prin Hristos, prin însuşirea sfintei Lui umanităţi putem ajunge la vederea dumnezeirii. Simion Noul Teolog, care e una din cele mai strălucitoare ilustraţii ale sensului mistic al teologiei, descrie sporul lăuntric de viaţă duhovnicească în modul următor: „am luat peste dar Darul, şi peste facerea de bine facere de bine, şi peste foc foc, şi peste văpaie văpaie, şi lîngă suire mi-am adăugat suire. Iar desăvîrşirea suirii este lumina şi, lîngă lumină, lumină mai luminată. Şi în mijlocul acesteia, iarăşi, soare luminos a strălucit şi dintr-însul s-au arătat raze şi acestea pe toate le- au împlinit" (Cuvîntul 16).

Procesul descris de el, în felul acesta şi în numeroase alte feluri, şi a cărui descriere e numai o palidă redare a trăirii personale, în flacăra Duhului Sfînt, e procesul transfigurării, al prefacerii din **trup omenesc** în **trup duhovnicesc**. Transfigurarea e sensul ultim al teologiei şi al ortodoxiei. Ştiinţă şi credinţă, practica virtuţilor şi plăsmuirile omului, rugăciunea şi contemplaţia, viaţa insului şi viaţa istorică întreagă, toate aleargă în mod convergent spre Muntele Taborului, unde s-a petrecut minunea Schimbării la Faţă, adică minunea transfigurării, adică minunea glorificării în lumina anticipată a vieţii viitoare. Lumina taborică e centrul de atracţie al acţiunii şi al contemplaţiei ortodoxe. Iar principiul care stă la baza acestei orientări e credinţa în prefacerea naturii create din stricăcioasă în nestricăcioasă, din vremelnică în eternizată, din păcătoasă în sfîntă, din omenească în îndumnezeită. Minunea transfigurării de pe Muntele Tabor e pentru ortodoxie, alături de Învierea Domnului, dovada istorică a vieţii viitoare şi a gloriei cereşti din acea viaţă. Mistica răsăriteană, încă de la începuturile ei, pe cînd se constituia ca o ştiinţă secretă a contemplaţiei divine, de care sînt capabile spiritele superioare, prin iniţiere, îşi întemeiază tradiţia în minunea de pe Tabor. Iar lumina care a strălucit pe chipul dumnezeiesc al Mîntuitorului a rămas pînă azi obiec-

tul şi ţelul contemplaţiei ortodoxe. Credinţa în transfigurare e putere dinamică, ce pune în mişcare şi absoarbe spre cer întreaga viaţă religioasă a Răsăritului.

De aceea, taina sfintei Euharistii e sîmburele de foc al cultului ortodox. Ea e misterul prefacerii naturii create în natură divină. Vinul şi apa prefăcute în sîngele Mîntuitorului, pîinea prefăcută în trupul Lui, constituie hrana fără prihană, care transformă natura creată în natura divină. Esenţa practică şi reală a religiei noastre e acest praznic misterios în care Hristos, în carne adevărată şi în sînge adevărat, se împarte mîncare credincioşilor. Iar dacă sîngele şi carnea divină păstrează aspectul de vin şi pîine, după prefacere, Ioan Damaschin sprijinidu-se pe Grigore de Nyssa, lămureşte că aceasta e o concesie pe care Dumnezeu o face neputinţei omeneşti; firea omenească„ de multe ori se întoarce îngreţoşîndu-se de la cele ce nu sînt obişnuite. De aceea, făcînd pogorîrea cea obişnuită, prin cele obişnuite firii face cele mai presus de fire" (**Expunerea credinţei ortodoxe**, cap.XIII). E însemnat de asemenea să ştim că nu trupul cel înălţat la cer se coboară în Euharistie, ci „pîinea şi vinul se prefac în trup şi sînge al lui Dumnezeu", întocmai cu trupul cel născut din Fecioara Maria. Cu alte cuvinte, natura creată e aceea care se îndumnezeieşte necontenit în această Taină a tainelor. Dar pîinea şi vinul, ne învaţă mai departe Damaschin, nu sînt simple imagini sau simboluri ale Dumnezeului-Om „ ci însuşi trupul Domnului îndumnezeit, fiindcă însuşi Domnul a zis: Acesta este nu chip al trupului, ci trupul Meu, şi nu chip al sîngelui, ci sîngele Meu... De nu veţi mînca trupul Fiului Omului şi de nu veţi bea sîngele Lui, nu vei avea viaţă întru voi... Pentru că trupul Meu adevărată mîncare este şi sîngele Meu adevărată băutură este... Cel ce mă mănîncă pe Mine, viu va fi". Astfel actul cuminecării, praznicul euharistic, e un proces de asimilare divină pe cale concretă, reală, fizică: ortodoxia e un organism mistic în care creştinii sînt membrele trupului lui Hristos, precum coardele de viţă sînt legate organic de butucul lor. Condiţia de viaţă a acestui organism e ca aceeaşi carne să-l alcătuiască şi acelaşi sînge să circule în toate ramificaţiile lui. Hrana euharistică, obţinută prin prefacerea misterioasă a elementelor din natura creată, are ca scop nu de-a asimila pe Hristos naturii noastre, ci de-a asimila natura noastră lui Hristos. Prin cuminecătură nu-l facem pe Hristos asemenea nouă — aceasta ar însemna profanarea Lui—, ci El ne face asemenea Lui, ceea ce însemnează transfigurarea sau îndumnezeirea noastră.

Lucrul acesta îl înţelegem mai bine dacă reamintim că Hristos în Euharistie nu e numai obiectul praznicului mistic, ci totodată subiect prin a cărui energie activă se lucrează asimilarea. În marele organism duhovnicesc al Bisericii, El e capul; El e inima care pulsează sîngele vieţii, El e spiritul care transformă şi face viu. Faţă de creaţia naturală, transfigurarea e a doua creaţie spirituală. Acum însă Hristos nu crează din aceeaşi materie din care a creat la origine, zice Nicolae

Cabasila; „atunci a folosit ţărîna pămîntului, acum face apel la propria Sa carne" (**Viaţa în Iisus Hristos**, cartea IV). Atunci a însuflat în om un suflu de viaţă, acum ne comunică Duhul Său însuşi. Atunci ne-a luminat cu o lumină ieşită din adîncul întunerecului, acum El însuşi e lumina din sufletele noastre.

Creştinismul e a doua creaţiune a omului. Întîiul Adam a fost făcut din ţărînă. Noul Adam se naşte din Dumnezeu.Viaţa lui spirituală e participare directă la viaţa lui Dumnezeu. Această creaţiune a omului duhovnicesc se operează prin Sfintele Taine în care Hristos e prezent. Intr-o admirabilă formă sintetică exprimă Cabasila această idee: „Mai întîi prin botez — zice el —, Hristos îşi crează membrele; în mirungere le întăreşte prin Duhul Sfînt; în Euharistie El e prezent în ele şi le ajută să cucerească victoria" (Ibidem).În lucrarea asimilării divine, Mîntuitorul e, prin urmare, principiul activ, transformator, creator. Precum elementele naturii nu rămîn indiferente la puterea focului, tot astfel elementele noii creaţii spirituale se transformă prin puterea dinamică a lui Hristos. Domnul euharistic e focul purificator şi mai mult decît atît: focul regenerator. Dar această regenerare nu e altceva decît „adorare, filiaţie sau adopţiune", —căci aceste cuvinte, după Cabasila, însemnează unul şi acelaşi lucru.

În procesul de asimilare divină al Euharistiei se realizează cu deosebire filiaţiunea şi adopţiunea, adică integrarea noastră ca membre ale trupului mistic al lui Hristos.

Filiaţiunea, lămureşte Cabasila, e comunitatea de sînge şi de carne. Ea se stabileşte prin asimilarea euharistică. Dar filiaţiunea duhovnicească înfăţişează o superioritate incomparabilă faţă de cea naturală. În ordinea naturală, părinţii transmit copiilor sîngele şi carnea. Dar pentru a se putea dezvolta ca fiinţe aparte, copiii trebuie să se despartă de părinţi. Carnea, care a fost a părinţilor, devine a fiilor; sîngele, care a fost al părinţilor, de asemenea. În filiaţia sacramentală sau duhovnicească, însă, carnea pe care o primim, n-a fost a lui Hristos, ci e necontenit a Lui; sîngele, pe care îl primim, n-a fost a lui Hristos, ci e necontenit al Lui. „Adevărata comuniune are loc cînd aceeaşi entitate aparţine la două fiinţe în comun şi simultan", — iar nu în succesiune cronologică, după cum se petrece în ordinea naturală. Dacă acolo condiţia dezvoltării insului duhovnicesc e, dimpotrivă, contactul unitiv şi organic neîntrerupt, în ordinea duhovnicească separaţia înseamnă moarte. Singură comuniunea cu Hristos e viaţa. Cabasila crede, împreună cu întregul monahism răsăritean, de care am amintit, că filiaţiunea duhovnicească şterge pînă şi „urma şi numele" filiaţiunii naturale. Şi această credinţă e justificată de preceptele evanghelice cunoscute.

Prin comuniune euharistică, devenim fii, după trup şi sînge, ai Domnului; „celor care l-au primit, Cuvîntul le-a dat puterea de a deveni fiii lui Dumnezeu" (Ioan I, 12).

La unirea euharistică, prin asimilarea trupului şi a sîngelui sfînt, înţelegem mai limpede caracterul realist şi teandric al misticii ortodoxe.

Filiaţia duhovnicească e, cu alt termen, adopţiunea supranaturală. Cabasila face aceeaşi distincţie între ea şi adopţiunea naturală. Aceasta din urmă e o simplă transmitere de nume. Părintele nu are altceva comun cu fiul adoptiv. Pe cîtă vreme în adopţiunea supranaturală există o naştere reală şi prin ea eşti în comuniune cu Fiul unic, nu în înţeles figurat, ci în înţeles propriu, iar aceasta, prin sînge, prin carne, prin viaţă. Şi ce e mai măreţ decît să fii recunoscut membru al Fiului Său de către Tatăl, care regăseşte în fizionomia noastră trăsăturile propriului Său Fiu: „El i-a predestinat să fie asemenea chipului Fiului Său" (Rom.VIII, 29).

Trăsăturile Fiului, care ni se transmit prin unirea mistică, sînt trăsăturile transfigurate în gloria veşnică pe muntele Taborului. Dar pentru a ajunge pe această înălţime, trebuiesc mai întîi trudele, sîngerările şi îngenuncherile suirii. Nimeni nu ajunge pe vîrful Taborului mistic pînă n-a urcat drumul Calvarului şi nu s-a răstignit pe crucea Golgotei. Golgota ascezelor e condiţia Taborului mistic. La Hristos cel transfigurat se ajunge prin Hristos cel răstignit şi ucis. De aceea taina Euharistiei e precedată de taina Pocăinţei, a purificării de păcat. Un oaspete cu cît e mai mare, cu atît pregătirile pentru a-l primi sînt mai meticuloase şi tremurul sufletesc care le însoţeşte e mai intens. Hristos cel euharistic nu intră decît în templele Duhului Sfînt. Şi numai cînd fiinţa noastră devine templu duhovnicesc se face capabilă de praznicul euharistic. Precum altarul, pe masa căruia va arde focul acestei jertfe fără asemănare, se curăţeşte şi se sfinţeşte mai întîi prin slujbă deosebită, tot astfel trupul în care se va reaprinde acelaşi foc trebuie sfinţit ca un altar sacru. Purificările îndelungi pe care le cere mistica propriu-zisă, ca o pregătire pentru unirea supranaturală cu Dumnezeu, sînt necesare, chiar dacă nu în aceeaşi măsură eroică, şi pentru unirea sacramentală. Toate rînduielile posturilor şi ale slujbelor care precedă sărbătorile apostolice, pe cele ale Maicii Domnului, Naşterea şi Învierea, nu sînt altceva decît o asceză înblînzită şi repartizată calendaristic, pentru pregătirea şi purificarea poporului în vederea contactului euharistic cu Dumnezeu. Esenţa ortodoxiei noastre e mistică. În centrul vieţii noastre bisericeşti arde permanent focul euharistic al jertfei celei fără de sînge, prin care natura pămîntească se regenerează şi se converteşte în natură duhovnicească. Focul euharistic e focul dragostei lui Hristos pentru făpturile Sale. Şi dacă de El nu ne putem apropia decît purificaţi, aceasta înseamnă într-un înţeles mai înalt, că dragostea dumnezeiască este atît de imensă, atît de intensă şi de generoasă încît nu cere de la noi nimic omenesc pentru a ne sfinţi şi a ne îndumnezei. Precum Dumnezeu n-a cerut nimic de la om cînd l-a creat întîia oară din ţărînă, tot astfel nu cere nimic de la el acum, cînd îl

crează din nou în Duh, din trup şi din sînge divin. De aici decurg acele purificări eroice, care se numesc lepădarea de lume, şi lepădarea de sine, mortificări ale trupului şi ale sufletului, stingerea omului lumesc sau a omului creatural păcătoşit, pentru ca Hristos să-l reaprindă într-o formă transfigurată, din flacăra propriei Sale vieţi.

„Să ne apropiem de dînsul cu dragoste fierbinte şi, în chipul crucii palmele închipuindu-le, să primim trupul Celui răstignit şi, punînd peste dînsul ochii şi buzele şi fruntea, cu dumnezeiescul cărbune să ne împărtăşim, ca focul dragostei de noi luînd şi înfocarea cea din cărbune să arză păcatele noastre şi să lumineze inimile noastre, şi cu împărtăşirea dumnezeiescului foc să ne aprindem şi să ne îndumnezeim", zice Ioan Damaschin.

Orice acţiune e direct proporţională cu scopul pe care-l urmăreşte. **Dar scopul vieţii religioase e îndumnezeirea**. Un scop atît de mare pretinde însă o acţiune de pregătire pe măsura lui. Omul e însă incapabil să iasă din proporţiile naturii actuale prin propriile sale puteri, care sînt invers proporţionale cu scopul îndumnezeirii. Măsura îndumnezeirii e Dumnezeu însuşi. De aceea nemărginita dragoste a Lui pentru creaturi pune în lucrare energiile harului, ca activînd în concordanţă cu voinţa noastră de perfecţiune, să ne dilate progresiv şi supraomeneşte pînă la proporţiile convenabile unirii mistice.Hristos lucrează împreună cu noi la progresiva noastră zidire din nou, începînd cu Taina Botezului. El e prezent şi activ în toate Tainele care duc la cununa lor, —Euharistia—, precum e prezent şi împreună lucrător prin harul Duhului Sfînt în toate strădaniile ascetice şi mistice, care năzuiesc la unirea supremă. Între mistica liturgică sau sacramentală şi mistica individuală e o legătură atît de strînsă, încît terminologia Sfintelor Taine e identică cu terminologia vieţii contemplative. Transfigurarea sau îndumnezeirea e scopul lor unic. Principiul directei proporţionări la acest scop determină metoda uneia şi metoda celeilalte. Mistica individuală e legată atît de strîns de mistica sacramentală încît cea dintîi apare ca o reverberaţie imaterializată, spiritualizată, a celei din urmă.

Necesară pentru sfinţirea sau transfigurarea tuturor credincioşilor e mistica sacramentală. Ea constituie fundamentul vieţii istorice a ortodoxiei. Cît e de înrădăcinată în firea popoarelor ortodoxe, se poate vedea din atitudinea lor în istorie. Dacă popoarele ortodoxe nu transformă mediul cosmic în care trăiesc în civilizaţii materiale strălucitoare e că, pentru ele, raiul nu mai poate avea fiinţă pămîntească. Cetatea lui Dumnezeu sau împărăţia Lui nu e din lumea aceasta. Ea va trebui să fie Ierusalimul ceresc. Absorbite în această viziune a unui pămînt şi a unui cer transfigurate în plan eshatologic popoarele ortodoxe dezvoltă o viaţă materială redusă la strictul necesar. Din punct de vedere politic utilitarist e poate o slăbiciune. Din punct de vedere spiritual creştin, ele încarnează însă

adevărata doctrină a Mîntuitorului. A le obiecta această calitate ca o slăbiciune înseamnă a obiecta Mîntuitorului slăbiciunea politică de a fi refuzat să fie împăratul iudeilor pentru a lupta împotriva stăpînirii romane. Într-aceasta noi ne deosebim fundamental de apuseni, care au proclamat pe Mîntuitorul Cezar roman fără voia Sa. Căci, fără îndoială, nu e nimeni nebun să creadă că Sfîntul Petru s-a dus la Roma cu gîndul de a întemeia viitorilor papi o împărăţie politică pe pămînt. Catolicismul din acest punct de vedere e o falsificare grosolană a spiritului autentic creştin. Acest spirit autentic e întrupat în atitudinea apolitică a popoarelor ortodoxe. Statul e pentru ortodoxie organizaţia firească în marginile firești ale naţionalităţii,adică o necesitate născută din condiţia umană vremelnică. Dar ortodoxia nu se identifică cu statul fiindcă nu vede în el un Ierusalim pămîntesc, precum Iisus Hristos n-a voit să fie împărat politic. Civilizaţia materială în ortodoxie se reduce la un minim necesar. Ceea ce este o trăsătură profund creştină. Cînd partea materială a prisosit unui popor, el a dăruit bucuros acest prisos altui popor mai neajutorat. Imensele daruri făcute de poporul românesc Bisericii greceşti ajunsă în restrişte sub dominaţia turcească şi mai în urmă repetate în acelaşi scop de poporul rusesc, constituie un fenomen cu totul ortodox, pe care nu-l întîlnim în aria niciunei alte forme de creştinism istoric.

Atitudinea aceasta e dictată de mentalitate modelată în aceste popoare de mistica sacramentală, care e substanţa ortodoxiei şi care a absorbit sufletul acestor popoare dincolo de veac, în viziunea eshatologică a cerului nou şi a pămîntului nou. Ierusalimul misticii ortodoxe nu are nimic pămîntesc care să-i întunece strălucirea. El licăre în lumina neînserată a înaltelor contemplaţii. Ortodoxia e mai puţin activă în sensul practic, material şi mai mult contemplativă în sensul că energiile ei spirituale se concentrează în zenitul transfigurării taborice. Dacă atitudinea Martei şi atitudinea Mariei la primirea oaspetelui divin sînt deopotrivă de bune, nu e mai puţin adevărat că oaspetele divin a preferat contemplaţia Mariei. Se pare că în Occident, grija gospodărească de cele pămînteşti, a Martei, covîrşeşte contemplaţia Mariei. Este incontestabil însă că Răsăritul ortodox a realizat contemplaţia Mariei într-o măsură atît de întinsă încît aceasta alcătuieşte caracteristica fundamentală a creştinismului nostru istoric. Trupul mistic al lui Hristos, ale cărui membre legate organic de întreg prin aceeaşi carne şi prin acelaşi sînge sfînt al Euharisticei, nu s-a îmbrăcat aici în zalele cuceririi pămîntului, ci în lumina care arde, purifică şi regenerează. Aici Hristos e Cel care a dominat şi scaunul Său n-a fost uzurpat de nici un Cezar cu tiară pe cap. Ce frumos şi ce drepte apar în lumina istoriei ortodoxe cuvintele lui Nicolae Cabasila: „Prin întîia creaţie, Hristos a devenit Stăpînul naturii prin a doua creaţie, El devine Stăpînul voinţei noastre.Dar a atrage după Sine omenirea, după ce a subjugat şi a supus inteligenţa şi liberul nostru arbitru, din care constă omul întreg, iată ceea ce se numeşte a domni peste om!".

A subjuga inteligenţa şi libertatea fiecăruia nu înseamnează însă o nouă robie. Fiindcă subjugarea creştină e o acceptare de bunăvoie a jugului lui Hristos. Ea înseamnează suprema treaptă de perfecţiune fiindcă e ridicarea din condiţia umană în orizontul luminii dumnezeieşti.Jugul acesta înseamnează voinţa lui Hristos trăind şi lucrînd prin voinţa insului în comunitatea organismului mistic, hrănit din seva supranaturală a vieţii sacramentale.

La această concepţie integrală a misticii ortodoxe, am spus, mistica individuală apare numai ca o reverberaţie imaterială a focului euharistic. Mistica sacramentală e la îndemînă tuturor fiindcă apare îmbrăcată în forme materiale sensibile,—concesie pe care Dumnezeu o face slăbiciunii noastre omeneşti. Mistica individuală nu se dispensează de cea dintîi, dar năzuieşte ceva mai mult. Hristos a zis:„Eu am venit ca lumea viaţă să aibă şi mai multă să aibă". Mistica sacramentală realizează această **viaţă** prin care lumea e asimilată euharistic în trupul mistic. Cea individuală realizează un plus de viaţă conţinut în gradaţia Mîntuitorului:**Mai multă să aibă**! Dacă Sfintele Taine pregătesc o desăvîrşire ce se va putea experimenta integral numai în viaţa de dincolo, mistica individuală anticipează această experienţă, această trăire a desăvîrşirii încă de aici de pe pămînt. Uniunea de pe Muntele Taborului e confirmată de experienţa sublimă a atîtor sfinţi transfiguraţi încă din condiţia umilitei lor condiţii umane. Şi această atestare experimentală a îndumnezeirii confirmă cu puterea unor încarnaţii istorice doctrina euharistică despre unirea cu Dumnezeu.

De aceea, fie că e vorba de unirea după modelul sacramental, fie că e vorba de unirea după modul pur spiritual, autorii răsăriteni o numesc cu acelaşi termen de nuntă a sufletului cu mirele Hristos. Cabasila tratînd despre Euharistie, care e o cunoaştere sensibilă sui generis, iar Ioan Climax despre contemplaţia pură, care e cunoaşterea mistică suprasensibilă prin excelenţă, întrebuinţează amîndoi acelaşi grai al simbolului cuprins în Cîntarea Cîntărilor.

După stabilirea acestei afinităţi atît de adînci între taina deiformatoare a Euharistiei şi ultima fază a vieţii spirituale, vom putea vorbi despre contemplaţie şi diferitele ei forme.

XIII.
MEDITAŢIA

Dacă religia e legătura vie dintre Dumnezeu şi om forma cea mai înaltă în care se realizează această legătură e contemplaţia. Expresiile de „cunoaştere experimentală a lui Dumnezeu", de „unire cu El", de „trăire în El", de „vedere simplă sau spirituală" a Lui, şi toate celelalte expresii ce caută să determine intensitatea maximă a legăturii acesteia, nu sînt altceva decît sinonime ale contemplaţiei mistice. Ea e termenul ultim a oricărei activităţi mistice sau ascetice şi, deci, raţiunea lor de a fi. Purificările şi iluminările constituie un proces de continuă spiritualizare, dar spiritualitatea propriu-zisă e viaţa contemplativă. Raportul viu, adică trăit sau experimental, dintre Dumnezeu şi om se rosteşte în mod eminent prin rugăciune. Şi dacă noi am vorbit de feluritele grade şi etape ale suirii la cer, am vorbit în realitate de feluritele grade şi etape ale rugăciunii. Toate voinţele de ordin sensibil, de ordin inteligibil sau spiritual nu au alt scop decît acela de a înlesni o rugăciune mereu mai înaltă şi tot mai desăvîrşită. Rugăciunea e o „convorbire cu Dumnezeu". Dar această convorbire nu poate să aibă loc fără actualizarea Lui în sufletele noastre. Actualitatea sau prezenţa Lui în suflet e însă un har. De aceea, într-un înţeles mai adînc, se spune despre rugăciune că e un „dar al lui Dumnezeu". Contemplaţia mistică sau unitivă, fiind o vedere simplă şi directă a Lui, dar o vedere dăruită de El, urmează că forma cea mai înaltă de rugăciune e contemplaţia. Începînd cu forma orală obişnuită, care poate fi particulară sau cultică, şi trecînd prin toate variantele pe care le cunoaştem din studiul teologiei, rugăciunea culminează în vederea simplă şi extraordinară din momentul contemplativ.

Dar pînă să ajungem la acel moment, este de la sine înţeles, rugăciunea cere un efort continuu al spiritului nostru: efort de atenţie, de reculegere, de autocontrol, de concentrare, de simplificare progresivă pînă cînd toate puterile lui se reduc sau, mai bine zis, se sintetizează în intuiţia contemplativă. Toată această lucrare ce se petrece în domeniul spiritului şi se reflectă asupra lui pentru a-l aplica în urmă asupra obiectului adoraţiei, e cunoscută sub numele de **meditaţie**.

Meditaţia e pregătirea psihologică a contemplaţiei.

Prin urmare, nu vom putea vorbi de contemplaţie fără să ne oprim mai întîi asupra exerciţiilor de ordin spiritual, care o pregătesc şi se subsumează în capitolul meditaţiei.

E ceea ce vom face în capitolul de faţă.

Meditaţia e o activitate a inteligenţii discursive.

E aplicarea mai îndelungă a spiritului asupra unui obiect care îl preocupă în mod deosebit. Ea poate să fie filosofică atunci cînd obiectul mediat nu are o legătură directă cu destinul şi cu acţiunea celui care meditează. Meditaţia e însă religioasă atunci cînd obiectul ei e de ordin divin şi cînd cel ce o face îşi implică propriu-i destin şi propria-i acţiune în această lucrare. Ea presupune neapărat o retragere, o ambianţă de izolare şi de singurătate, în care discursul interior devine un solilocviu dacă e vorba de un examen de sine însuşi sau de meditare a unui adevăr obiectiv, ori un colocviu tăcut, dacă meditaţia ia forma rugăciunii. În cazul din urmă, ea se mai numeşte şi „rugăciune mintală".

În lucrarea desăvîrşirii spirituale, meditaţia nu e îndeletnicire întîmplătoare, ci una recomandată de Scriptură. Pentru Psalmul întîi, fericit e bărbatul care „îşi pune bucuria în legea Domnului şi cugetă la ea, — adică meditează —, ziua şi noaptea". „Gîndeşte-te necontenit la ceea ce Dumnezeu ţi- a poruncit", zice Eclesiastul (III, 22) şi tot el adaugă: „Adu-ţi aminte de sfîrşitul tău cel de pe urmă şi nu vei păcătui niciodată" (VIII,40). Asemenea apeluri adresate cugetării noastre pentru a se apleca îndelung asupra adevărurilor religioase, pentru a le medita „ziua şi noaptea", sînt foarte numeroase în Scriptură. Ele sînt încă şi mai numeroase în literatura spiritualităţii. Şi nu e greu să înţelegem pentru ce. O viaţă religioasă adevărată şi hotărîrea categorică de a o realiza nu se poate întemeia decît pe convingere puternică. Această convingere nu se formează numai pe calea învăţării adevărurilor divine, ci mai ales pe calea aprofundării lor prin reflecţiunea personală, care ne ajută să le asimilăm şi să le facem substanţă a spiritului nostru. Cu cît meditaţia e mai profundă şi mai îndelungă, cu atît convingerea creşte mai puternică şi cu atît hotărîrea de a practica adevărurile imediate în viaţa personală devine mai aprigă.

Deşi meditaţia e atît de insistent recomandată şi a fost practicată ca o necesitate de prim ordin a vieţii duhovniceşti, literatura mai veche a creştinismului nu ne pune la îndemînă un tratat special în care exerciţiile spirituale, ce premerg şi pregătesc contemplaţia, să fie codificate şi ierarhizate metodic. Pentru cei vechi atmosfera spiritualităţii înalte era atît de familiară şi anumite accesorii ale ei atît de obişnuite, încît aceste lucruri se transmiteau de la om la om, de la părintele duhovnicesc la ucenici. Sistematizarea meditaţiei e o apariţie ceva mai tîrzie. Ba chiar o apariţie modernă. Ea e născută din împrejurările timpurilor noastre, cînd puterea tradiţiilor începe să slăbească şi cînd valoarea lor începe să fie contesta-

tă. E foarte interesant, bunăoară de urmărit procesul acesta în Occident. Acolo, codificarea exerciţiilor spirituale coincide cu apariţia Renaşterii şi a Reformei. Duhul profan al Renaşterii şi duhul critic al Reformei contestînd sau problematizînd anumite valori ale tradiţiei, şi cucerind tot mai multe aderenţe pentru noile direcţii de „eliberare a omului", s-a simţit de partea cealaltă nevoia unor sistematizări de tehnică spirituală pentru a servi ca îndreptare. Teologia mistică a catolicismului modern e astfel destul de bogată în asemenea sistematizări. În apus, aproape fiecare ordin călugăresc îşi are metoda sa de rugăciune. Dintre ele, cea mai celebră e metoda lui Ignaţiu de Loyola, fondatorul ordinului iezuiţilor cunoscut sub numele de **Exerciţiile spirituale**. De asemenea metoda salesciană, expusă de François de Sales în cartea sa **Introduction à la vie dévote**, şi metoda sulpiciană a Cardinalului de Bérulle. Fireşte aceste tipicuri ale meditaţiei religioase nu se potrivesc fiecare pentru toate temperamentele individuale. De aceea în unele institute catolice ele se pun deopotrivă la îndemînă ca fiecare să-şi aleagă pe cel mai potrivit firii lui.

În această privinţă, Răsăritul ortodox are de asemenea o metodă de rugăciune care a făcut carieră în viaţa monahală, şi încă o carieră de o faimă contradictorie şi de controverse celebre. E metoda rugăciunii isihaste, cunoscută sub numele grecesc de *μεθοδος της ιερας προσευχης και προσοχης* = **Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii**, sau, mai pe scurt: **Metoda rugăciunii mintale**. Cine e autorul ei şi, deci în ce timp a apărut, nu se poate spune cu precizie. Multă vreme ea a trecut drept o lucrare a lui Simion Noul Teolog pe numele căruia e dată în unele manuscrise. Iezuitul Hausherr, care studiază această problemă (în **Orientalia christiana**, vol. IX, 2, 1927: La Methode d'oraision hésychaste) ajunge la concluzia că nu Simion e autorul ei, şi că ea ar data de pe la începutul veacului XIV, fiind o codificare tardivă a spiritualităţii sinaistice. Dată fiind însemnătatea istorică a acestei metode pentru monahismul grec, precum şi faptul că practicarea ei a ajuns pînă în monahismul românesc, iar în Rusia de pînă la revoluţia bolşevică era încă în mare vogă, îi vom da atenţia care i se cuvine.

Deocamdată, să ne oprim la liniile generale în care se conturează meditaţia spirituală.

Unul dintre autorii vechi, care au creat popasuri epocale în mistică, e fără îndoială Fericitul Augustin, filosof de geniu şi inimă arzătoare ca soarele african, el e totodată spiritul cel mai adînc muncit de căutarea lui Dumnezeu. Marea nelinişte religioasă, ale cărei valuri de ocean şi biciuiri de uragan răsună şi azi în cartea fără moarte a **Confesiunilor**, avea să se domolească în convertirea filosofului la creştinism şi să se odihnească, transformată şi pură, în esenţa de lumină a contemplaţiei. Augustin rezumă în uriaşa-i personalitate zbuciumul religios, tipic al sufletului omenesc în căutarea divinului, precum şi drumul ce duce pînă la el.

Prin psihologia religioasă, mărturisirile sale autobiografice alcătuiesc nu numai un început al acestui gen literar în creştinism dar şi un document omenesc de o însemnătate extraordinară. Augustin, făcînd abstracţie de ştiutele sale greşeli de gîndire dogmatică, rămîne un izvor permanent şi incalculabil al misticii creştine. Mulţumită puterii lui de a analiza omul interior, cu toate mişcările sale sufleteşti raportate la Dumnezeu ca la unicul criteriu de valorificare, avem, între altele, elementele constitutive ale meditaţiei. Un augustinian modern, Fulbert Cayré, între atîţia alţii, se ocupă în special de acest subiect (**La Meditation selon l'esprit de Saint Augustin**).

Meditaţia, după Augustin, e ridicarea progresivă a sufletului către Dumnezeu, pornind de la operaţia mintală a discursului lăuntric de care am pomenit. Discursul lăuntric aparţine activităţii logice a spiritului nostru. Prin urmare, meditaţia se situează în domeniul teologiei afirmative, spre deosebire de contemplaţie, care aparţine teologiei negative.

În meditaţie, spiritul nostru descrie o întreită mişcare, după cum învaţă Dionisie Areopagitul: întîia mişcare e o ieşire din sine către un obiect exterior, a doua mişcare e o reîntoarcere în sine, iar a treia mişcare e o adîncire circulară în Divinitatea prezentă în suflet. Pentru a înţelege aceste mişcări, trebuie să le punem în legătură cu prezenţa divină. După doctrina lui Augustin, Dumnezeu e prezent în două moduri. Primul mod e prezenţa naturală a Creatorului în creaturi. Al doilea mod e prezenţa harică în sufletele devenite „temple ale Duhului Sfînt".

Dumnezeu e prezent în lume fiindcă e cauza lumii. În virtutea atributului de pretutindenitate ale fiinţei Sale simple şi indivizibile, El e în mod egal în orice loc şi în orice timp. Nu aici mai mult, iar acolo mai puţin; nici în momentul trecut mai mult, iar în momentul actual mai puţin. Prezenţa naturală, care se mai numeşte şi „prezenţa de imensitate", e aceea pe care o glorifică psalmii lui David şi pe care o constată teologia afirmativă cînd vede în creatură urmele divine şi induce prin considerarea lucrurilor existenţa autorului lor. Dacă această prezenţă cu veşnica ei actualitate ar dispărea, lumea s-ar prăbuşi în neant. După cum în lume Dumnezeu e prezent în mod natural, tot astfel e şi în sufletele noastre. Ideea de Dumnezeu, pe care o au toate popoarele, chiar cele din afară de sfera creştinismului, confirmă această prezenţă naturală în suflet. În termeni teologici, ea e „chipul" Lui sădit în noi. Teologii văd în facultăţile superioare ale sufletului răsfrîngerea naturală a Sfintei Treimi. Îndeosebi, conştiinţa morală, care distinge binele de rău, e numită „glasul lui Dumnezeu" în om. Înclinarea firească a inteligenţii către adevăr, a voinţei către bine şi a imaginaţiei către frumos, e semn al chipului sau al prezenţei naturale în fiinţa noastră.

Dumnezeu e, deci, prezent în mod firesc în lume şi în noi, fiind cauza eficientă a lumii şi a omului.

Afară de aceasta, Dumnezeu e prezent în suflet în mod haric; iar această prezenţă decurge din cauzalitatea divină a harului. Dacă prezenţa naturală se poate numi „după chip", prezenţa harică se poate numi „după asemănare". Ea e opera harului sfinţitor comunicat sufletului prin Sfintele Taine. Acţiunea harului e deiformatoare. Cu cît un om realizează o mai desăvîrşită asemănare, printr-o necontenită spiritualizare, cu atît percepţia lăuntrică a prezenţei lui Dumnezeu în el e mai vie, mai puternică, mai covîrşitoare. Prezenţa harică ajunge la o stare de conştiinţă extrem de vie, prin loviturile năpraznice ale graţiei actuale în fenomenele de convertire, de inspiraţie supranaturală, de viziuni şi extazuri. În contemplaţia extraordinară prelungită, cum e „nunta spirituală", ea devine un sentiment al existenţei divine în noi sau al existenţii noastre în Dumnezeu. Pe cînd trăia încă în păcat şi în viscolul marilor sale nelinişti, lipsit de această prezenţă, pe care o căuta cu ardoare, Augustin ne spune: „Eram departe de Dumnezeu, în regiunea neasemănării". În regiunea neasemănării, adică în regiunea prezenţei „după chip" sau a prezenţei naturale, omul trăieşte sentimentul temerii sau al fricii de Dumnezeu. El e atunci în starea robului faţă de stăpîn, despre care ne vorbeşte Vechiul Testament. La popoarele primitive, care se găsesc în stare de natură, sentimentul fricii ia proporţii de groază şi de teroare sacră. Sub imperiul harului însă, frica se transformă în iubire înflăcărată. E raportul dintre Părinte şi fii. Sentimentul acesta îi face pe sfinţi să exclame: „Mie nu mi-e frică de Dumnezeu"! iar pe Simion Noul Teolog îl face să declare: „Eu sînt om prin natură şi Dumnezeu prin har"!

În rezumat: Cauză a lumii, Dumnezeu e în mod natural în ea şi în om prin prezenţa de imensitate; cauză a harului, Dumnezeu e prezent în suflete transformîndu-le, sfinţindu-le şi divinizîndu- le. Se poate spune că întîia prezenţă exercită asupra creaturilor o acţiune de conservare şi de perpetuare; a doua prezenţă, o acţiune de desăvîrşire.

Întorcîndu-ne la ideea de meditaţie, vom spune că spiritul nostru, deşi se găseşte în domeniul harului sfinţitor, —fiindcă e creştin —, efectuează cele trei mişcări de ieşire din sine către un obiect extrem, de reintrare în sine şi de aprofundare lăuntrică în divinitate, tocmai cu scopul de **a se actualiza în har**, sau de a ajunge la conştiinţa cît mai vie a harului.

Să ne explicăm cu ajutorul lui Augustin şi al comentatorului său Cayré. Am spus că meditaţia începe printr-o mişcare a spiritului către un obiect extern. Acest obiect extern poate să fie spectacolul măreţ al lumii create, o învăţătură a Mîntuitorului, un episod din viaţa Sa ori un mister din persoana Sa divino-umană.

Spectacolul lumii, ca obiect de meditaţie, ne duce, prin frumuseţile şi bunătăţile acestei lumi, către Dumnezeu, care a creat-o, dar prin contrastul dintre vre-

melnicia lucrurilor ei şi veşnicia Lui, dintre mărginirea lor şi nemărginirea Lui, ne face să ne deslipim repede de ea şi să ne întoarcem în noi înşine. Aprofundarea unei învăţături a Mîntuitorului, a unui episod din sacrificiul Său pentru noi, ne întăreşte odată mai mult convingerea de adevărul Său şi ne provoacă să comparăm propria noastră viaţă nedesăvîrşită cu modelul de perfecţiune care este El. Dar această comparaţie se efectuează prin cea de a doua mişcare a spiritului de la obiectul extern spre sine însuşi. Rîvna de a ne modela după Hristos care e o hotărîre dobîndită în urma convingerii, ne determină la un amănunţit examen de conştiinţă, la disfrugerea patimilor şi la sporirea în virtute. Credinţa întăreşte convingerea dobîndită, iar dragostea de Hristos intensifică voinţa noastră de a realiza asemănarea cu El. Această operaţie lăuntrică de transformare a vieţii noastre personale şi de convertire a ei, în lumina lui Hristos, am putea-o defini ca o trecere de la prezenţa naturală haricâ sau din regiunea neasemănării în regiunea asemănării. Izbutind să ajungă în regiunea asemănării, spiritul nostru descrie a treia mişcare, pe care Dionisie o numeşte circulară şi care e aprofundarea în unirea cu Dumnezeu. Căci a coborî în suflet, pentru Augustin, e tot una cu a te înălţa spre Dumnezeu.

E de la sine înţeles că aceste operaţii mintale nu se petrec în realitate cu repeziciunea cu care le descriem noi. Ele sînt mai complicate, mai meticuloase şi uneori de lungă durată. Trebuie să observăm de asemenea că, dintre cele trei mişcări executate de spiritul meditativ, numai primele două aparţin, propriu vorbind, meditaţiei. Cea de a treia, de evoluţie circulară în Divinitate, reprezintă tranziţia de la meditaţie la contemplaţie. Fulbert Cayré, exprimînd meditaţia augustiniană, îi depăşeşte de fapt domeniul, făcînd sub numele ei o descriere a tuturor fazelor vieţii mistice. El recunoaşte însă că meditaţia nu e nici într-un caz o contemplaţie pasivă de caracter extraordinar. Dar îi atribuie ceea ce se numeşte o „contemplaţie dobîndită", — „rezultînd, zice el, din activitatea spirituală comună, ajutată de har, fără intervenţia specială a darurilor Duhului Sfînt, a darurilor înţelepciunii îndeosebi" (**Op. cit.**).

El nu determină însă în ce ar consta această contemplaţie „dobîndită" sau cucerită. Să adăugăm deci, că dacă e vorba să atribuim domeniului meditaţiei, care e acela al activităţii obişnuite a spiritului nostru, vreun fel de contemplaţie, aceasta nu poate fi alta decît contemplaţia sensibilă şi cea imaginativă. Aceste feluri de contemplaţie sînt comune, într-o măsură anumită, atît esteticii sau filosofiei în general, cît şi religiei.

Contemplaţia sensibilă nu e, drept vorbind, de natură mistică. Ea se realizează prin mijlocirea simţurilor şi prin transformarea senzaţiilor cîştigate în sisteme mintale ce trec dincolo de obiectul contemplat. Să luăm ca exemplu rugăciunea în faţa unei icoane, un lucru atît de obişnuit în evlavia comună. Rugîndu-ne, con-

templăm chipul zugrăvit în icoană. Dar senzaţiile dobîndite pe calea simţurilor se transformă prin elaborarea mintală şi, astfel, ne reprezentăm dincolo de icoană, dar prin mijloacele ei, personalitatea divină sau sfîntă, căreia îi adresăm rugăciunea. Fericitul Augustin, care e ca şi Dionisie Areopagitul, un mare estetician teologic, şi tot ca el un adorator al Frumuseţii divine reflectate în formele armonioase ale creaturii, pune mare preţ pe contemplaţia sensibilă ca un mijloc de ridicare a spiritului meditativ. E celebru în literatura creştină pasajul în care el caută pe Dumnezeu în făpturi pentru a nu-l găsi decît dincolo de limitele lor:

„Am întrebat pămîntul dacă e Dumnezeul meu, şi el mi-a răspuns: Nu sînt eu; şi toate lucrurile Lui mi-au făcut aceiaşi mărturisire. Am întrebat mările, abisurile şi vieţuitoarele care se mişcă în ele, şi mi-au răspuns: Nu sîntem noi Dumnezeul tău, caută mai presus de noi. Am întrebat vînturile care suflă şi aerul cu locuitorii săi, mi-au răspuns: Anaximene se înşeală; nu sîntem noi Dumnezeul tău. Am întrebat cerul, luna, stelele; Nici noi nu sîntem, Dumnezeul tău. Am zis atunci tuturor acestor lucruri ce năvălesc la porţile simţurilor mele: Voi îmi spuneţi că nu sînteţi voi Dumnezeul meu. Spuneţi-mi totuşi ceva despre Dumnezeul meu. Şi toate mi-au strigat cu mare glas: El e Cel care ne-a făcut (Ps. 99.3). Şi le-am privit atunci încă o dată; frumuseţea lor fu răspunsul lor!" (**Confesiuni** X) Asemenea fragmente de admiraţie a reflexului divin în frumuseţea creaturii sînt extrem de numeroase în literatura patristică. Dionisie exaltă în faţa acestei frumuseţi aproape la fiecare pagină din opera sa. Sensibilitatea creştină în faţa strălucirii Universului, a creat o imensă poezie a naturii. Această poezie n-are însă nimic panteist în ea, fiindcă plăsmuitorii ei n-au confundat făptura cu Creatorul ei, ci au ştiut să vadă dincolo de marginile şi simbolurile lumii concrete. Bunătatea infinită care le-a dat viaţă şi frumuseţea necreată care le-a împrumutat forma strălucitoare. Contemplaţia naturii capătă o valoare religioasă numai cînd izbuteşte să ne ridice de la motivele plastice ale lucrurilor văzute şi vremelnice la arhetipurile lor ideale şi eterne, aflate în Dumnezeu. Fără această condiţie, contemplaţia naturii în sens religios n-ar fi decît o idolatrie, ca în religiile naturale primitive. Misticii cei mai austeri merg pînă acolo încît nu recomandă contemplaţia sensibilă. Fiindcă, în general, activitatea simţurilor mai mult împrăştie atenţia spiritului decît o concentrează, ceea ce n-ar fi desigur, în concordanţă cu scopul meditaţiei care urmăreşte metodic o adunare şi o simplificare tot mai accentuată a puterilor sufleteşti. Augustin însuşi, şi cu el toţi admiratorii frumuseţii naturale, n-o practică decît în măsura ridicării dincolo de ea, — ceea ce însemnează a o folosi ca motiv de pornire a meditaţiei, pentru a o părăsi imediat după aceea.

Contemplaţia imaginativă credem de asemenea că se poate înscrie în domeniul meditaţiei. În **Exerciţiile spirituale** ale lui Ignatiu de Loyola o găsim recomandată. Să stăruim puţin asupra ei, fiindcă oricît ar face parte din metoda

rugăciunii iezuite, ea ne lămureşte o latură foarte însemnată a misticii noastre răsăritene.

Sistemul lui Ignatiu e conceput în vederea unei oţeliri a voinţei morale. Un spirit „cavaleresc" în sens medieval îl străbate. Ca în metoda strategiei militare (P. Pourrat, **La spiritualité chretienne**, vol. III, 53 şi urm), el angajează pe rînd facultăţile superioare ale sufletului în asaltul obiectului meditat. Să zicem, bunăoară, că obiectul meditaţiei e un episod din viaţa istorică a Mîntuitorului.

Meditaţia începe cu o rugăciune, prin urmare cu o ieşire a spiritului în prezenţa lui Dumnezeu, căruia i se cere buna izbîndire a lucrurilor care încep. Urmează „compoziţia locului" adică o prefacere în imaginaţie a împrejurărilor istorice în care s-a petrecut episodul ales. Apoi o nouă rugăciune de implorare a harului în legătură cu episodul.

După această pregătire, vine lectura episodului. Imediat se pune în funcţiune memoria care îl reface aşa cum s-a petrecut, în „locul compus" de imaginaţie; inteligenţa scrutează ideea ce se desface din el cu toate motivele şi urmările ei; voinţa se hotărăşte să iubească episodul şi să realizeze urmările trase din el.

Meditaţia se încheie cu o rugăciune, cu repetarea încă odată a hotărîrii luate şi cu o revizuire critică a felului cum s-a făcut totul.

Un alt mod de a medita obiectul e înlocuirea aplicării facultăţilor sufleteşti cu aplicarea celor cinci simţuri asupra lui. Ochiul minţii trebuie să-l vadă în amănunţime; urechea trebuie să audă ce vorbesc persoanele care participă la episodul ales, gustul trebuie să-i simtă suavitatea, mirosul de asemenea, pipăitul trebuie să sărute în gînd locul unde se petrece (**Op. cit.**).

Ei bine, aceste funcţii ale celor cinci simţuri, cu senzaţiile lor răsturnate din afară în adîncul spiritului nu sînt o născocire a lui Ignatiu de Loyola, ci o imensă experienţă a misticii răsăritene. Am amintit într-o prelegere trecută că Origen vorbeşte de spiritualizarea simţurilor ca de un fenomen obişnuit la cei care aprofundează harul transformator. Ochii văd fără obiect spaţiul concret urechile aud glasul dinlăuntru sau din afară, care n-are realitate în aer; mirosul percepe balsamuri ce n-au existenţă fizică, şi aşa mai departe. Origen numeşte această percepere lăuntrică: **senzaţie nesensibilă** sau suprasensibilă. Aghiografiile noastre sînt pline de asemenea trăiri paradoxale. **Patericul** conţine cazuri de vedere la distanţe de zeci de mile. Dar în special, mirosul suprasensibil al unor parfumuri de dincolo de lumea fizică e un fenomen foarte frecvent în mistica răsăriteană. Dionisie vorbeşte de nenumărate ori despre el. După vizita extatică a spiritului divin „omul se simte îmbălsămat de un parfum duhovnicesc", afirmă Dionisie (**Ierarhia bisericească**, II, 7) ca să nu-l citäm decît odată în această privinţă. Nichita Stethatos ne asigură de asemenea, că harul are parfum, şi că mirosul plăcut al moaştelor sfinte de acolo vine. El ne povesteşte că după extraordinarele trăiri în

lumina Duhului Sfînt, „veşmintele Sf. Simion Noul Teolog răspîndeau un miros suav", „un parfum al nu ştiu cărui balsam străin şi necunoscut", ce umplea de bucurie pe cei care le atingeau. De altfel, expresia „miros de bună mireasmă duhovnicească" e una dintre cele mai familiare în limbajul nostru cultic. În lumina acestor cîteva amănunte dintr- o mie, putem înţelege de ce ciobanul de la Maglavit susţine că viziunea lui de raze „mirosea a smirnă". Ar trebui să-l vedem cel puţin un specialist în mistica ortodoxă ca să-i atribuim ticluirea laborioasă, cu asemenea amănunte pitoreşti şi atît de specifice, a povestirii vedeniilor lui extraordinare.

Dar afară de această notă comună a metodei lui Ignatiu cu mistica răsăriteană, să mai subliniem încă două.

Una e recitarea rugăciunii cu oprire asupra fiecărui cuvînt în parte pînă cînd să-i găseşti „gustul şi folosul" special, procedînd astfel cît ţine rugăciunea.

Alta e rostirea cuvintelor sincronizată cu respiraţia; un singur cuvînt în intervalul unei respiraţii, cugetînd în acest timp sensul cuvîntului rostit (P. Pourrat, **loc.cit.**). Dar atît întîiul cît şi al doilea fel de rugăciune sînt comune cu metoda isihastă a rugăciunii minţii, după cum vom vedea. Nu ne interesează aici chestiunea influenţei, fiindcă nu avem la îndemînă mărturii istorice, care pot să existe. E indiscutabil însă că rugăciunea minţii din mistica răsăriteană exista cu mult înainte de Ignatiu. Dacă am subliniat aceste note comune am făcut-o pentru a pune în lumină mai prielnică rugăciunea minţii despre care vom vorbi, în vederea unei mai juste înţelegeri a ei.

XIV.

RUGĂCIUNEA MINŢII: METODA ISIHASTĂ

Am spus în treacăt că rugăciunea minţii joacă în spiritualitatea ortodoxă un rol de prim ordin. În desfăşurarea istorică a acestei spiritualităţi ea e o culme permanentă către care năzuiesc toate voinţele de perfecţiune. Trebuie să adăugăm de la început că dacă isihasmul e un episod răsunător în viaţa monahismului oriental, prin marile şi interesantele polemici pe care le-a stîrnit, şi dacă în aceste polemici rugăciunea minţii vine în discuţie, ea nu e totuşi o apariţie episodică. Rugăciunea minţii e anterioară mişcării isihaste şi continuă să fie caracteristica spiritualităţii răsăritene şi după ce polemicile pomenite s-au potolit. Dacă, în veacul lui Grigore Palama ea a fost atît de aprins controversată, în realitate obiectul controverselor nu era rugăciunea minţii, în sine, ca treaptă superioară de înălţare a sufletului, ci o anumită metodă de realizare a ei precum şi natura lumii revelate în contemplaţia care o încununează. Rugăciunea minţii, ca meditaţie şi mai mult decît atît, ca drum suitor către contemplaţie, este, prin urmare, în afară de discuţie. În schimb, centrul de discuţie a fost celebra metodă practică de isihaşti pentru a realiza rugăciunea minţii. Această metodă e, după cum am spus, cunoscută sub numele de: *μεθοδος της ιερας προσευχης και προσοχης* **=metoda sfintei rugăciuni şi atenţii.**

Înainte de a-i discuta proveniența istorică, valoarea spirituală şi obiecţiile ce i s-au adus şi modificările pe care le-a suferit ulterior, e necesar să facem cunoştinţă cu ea pentru a şti despre ce este vorba. Vom face, deci, o expunere a acestei celebre metode, slujindu-ne de traducerea lui Irinee Hausherr (**La methode d'oraison hesychaste**; **Orientalia Christianna**, vol. IX, nr. 36).

Metoda afirmă de la început că, pentru înălţarea către lumina spirituală sînt necesare două lucruri: asceza şi rugăciunea. Ele se completează una pe alta precum trupul se completează cu sufletul. Nici rugăciunea fără asceză, nici asceza fără rugăciune n-ar putea subzista. Asceza se opune păcatului, dar ea nu e suficientă, fiindcă atenţia singură nu poate totul. Rugăciunea însă extermină păcatul. Prin **atenţie** înţelegem desigur partea de contribuţie a voinţei omeneşti; prin

rugăciune partea de contribuţie a lui Iisus Hristos, care e împreună-lucrător cu noi în orice strădanie duhovnicească. Atenţia şi rugăciunea constituie „poarta vieţii şi a morţii", în sensul că, dacă izbutim să le realizăm, atingem perfecţiunea, iar dacă nu devenim răi.

Înainte de a intra în expunerea propriu-zisă, **Metoda** deosebeşte trei feluri de rugăciuni şi de atenţii. Primele două feluri sînt divulgate ca drumuri care duc la rătăcire. Al treilea fel e singurul care duce la contemplaţie, — şi aceasta e metoda însăşi.

Care sînt cele două feluri de rugăciuni şi atenţii, ce pot să rătăcească sufletul, practicant şi de ce sînt repudiate?

Întîiul fel după cum remarcă Hausherr, e un fel de contemplaţie imaginativă, în care intră în joc fantezia. Iar fantezia este, precum se ştie, unul din instrumentele prin care diavolul lucrează mai uşor asupra sufletului, abătîndu-l din calea dreaptă. În acest mod de a se ruga omul îşi ridică ochii, braţele şi spiritul către cer, îşi adună în memorie tot ce ştie din Scriptură despre înalta lume nevăzută îşi imaginează frumuseţile cereşti, cum ar fi ierarhia îngerilor, locurile drepţilor şi altele, se aprinde de admiraţia lor cu ochii în lacrimi, se simte adiat de mîngîieri divine, şi ar vrea mereu să repete o astfel de rugăciune. Ea poate fi însoţită de viziuni sensibile, de senzaţii parfumate, de audiţii miraculoase sau alte fenomene asemănătoare. Toate acestea sînt cu atît mai primejdioase cu cît şi diavolul le poate produce, fiindcă el se poate masca în înger de lumină. Cei care cad cu deosebire pradă acestei seducţii sînt anahoreţii, care n-au posibilitatea să-şi controleze prin alţii asemenea experienţe. **Metoda** pretinde că unii înnebunesc, alţii ajung de-şi iau lumea în cap iar alţii, posedaţi cu totul de diavol, ajung de a se sinucide. Toate acestea sînt, fără îndoială, exagerări după o cunoscută manieră monahală pusă în practică oricînd e vorba să se compromită cu orice preţ un lucru pentru a scoate în evidenţă contrarul lui[1]. E de asemenea adevărat că şcoala sinaitică din care derivă **metoda** are o atitudine puristă, de rezervă faţă de contemplaţia imaginativă şi de faptele miraculoase, tocmai din pricina dificultăţii de a le distinge dacă vin de la Dumnezeu sau de la diavol. Exagerîndu-i incovenientele, **Metoda** numeşte acest fel de rugăciune o rătăcire a sufletului în noaptea fără stele şi fără lumină, din care nu va putea ieşi la starea pură de virtute şi de apatie.

Al doilea fel de rugăciune şi atenţie e o luptă lăuntrică cu gîndurile ce renasc în suflet, după ce el s-a retras din lumea sensibilă şi a închis porţile senzaţiilor. Gîndurile acestea sînt de două feluri: unele curate ce vin de la Dumnezeu, altele

1 Nouă nu ni se par deloc exagerări, întrucît avem drept mărturie istorisirile a multor sfinţi cuvioşi; şi explicaţia este şi psihologică.

necurate ce vin de la lucrurile de care ne-am despărţit. Primejdia acestui fel de rugăciune priveşte mai ales pe cei neexperimentaţi în luptele spirituale care, grăbiţi să progreseze prin salturi, nu ştiu să deosebească gîndurile curate de cele necurate. Confuzia aceasta îi face să se angajeze ca într-o luptă cu vrăjmaşii pe timp de noapte, cînd primeşti loviturile fără să ştii de unde vin. Chiar dacă lupta e purtată cu bravură, şi chiar dacă „năvălitorii spirituali" nu izbutesc să te striveasscă, rezultatul e zadarnic, de vreme ce nu aduce nici pacea şi nici biruinţa. **Metoda** atribuie celor care s-ar angaja într-o astfel de rugăciune o prea mare încredere în puterile lor proprii ceea ce constituie un păcat de orgoliu, care îl face pe cel orb să se constituie în conducător al orbilor. Atenţia sau încordarea pe care o pune în luptă, îi dă satisfacţie de superioritate asupra celorlalţi, pe care e dispus să-i critice şi această satisfacţie iluzorie îl situează în starea condamnabilă a slavei deşarte sau a **chenodoxiei**. Al doilea fel de rugăciune, mai puţin primejdios decît cel dintîiu, e ca noaptea cu lună plină în comparaţie cu o noapte fără stele şi fără lumină, cum e caracterizată întîiul fel.

În general, aceste feluri de a se ruga sînt criticate avîndu-se în vedere nepregătirea celor care le practică. Ei vor să sară peste gradele fireşti ale evoluţiei spirituale, nerăbdători cum sînt să ajungă mai repede la dulceaţa divină a lucrurilor mai înalte. Şi cum n-au experienţă suficientă, cad în mrejele erorilor şi ale uneltirilor diavoleşti. Căci diavolul, fiind natură spirituală, lucrează mai uşor şi mai direct împotriva sufletului cînd acesta se avîntă în regiunile superioare ale spiritului. De aceea atrage Sfîntul Petru luarea aminte: „Fiţi treji şi veghiaţi, pentru că duşmanul nostru — diavolul— dă tîrcoale ca un leu răcnitor şi caută pe cine să înghită (I. Petru, V, 8).

Pentru care motiv cele două feluri de atenţie şi rugăciune nu pot să desăvîrşească pe monahi? se întreabă **Metoda**.

Răspunsul e următorul: pentru că ele nu procedează în ordine. Această ordine e cea fixată de Ioan Climax în **Scara** sa, cu treizeci de trepte care din punctul de vedere a rugăciunii progresive, se pot reduce la patru. Metoda vorbeşte despre fiecare din aceste patru grade sau vîrste, întemeiată pe următorul citat din Scărarul: „Unii merg reducîndu-şi mereu patimile, alţii dedicîndu-se psalmodiei şi stăruind în ea cea mai mare parte din vreme, alţii alipindu-se de rugăciune, alţii aţintindu- şi privirea prin contemplaţie în adîncime. Căci, spune el, această problemă trebuie studiată după modelul unei scări."

Prin urmare, cine îşi propune să urce scara desăvîrşirii, nu procedează de sus în jos, ci de jos în sus, urcînd treaptă cu treaptă. Numai astfel e cu putinţă să ajungi de la pămînt la cer. Cine se hotărăşte deci să ajungă desăvîrşit după măsura împlinită de Hristos, trebuie să parcurgă toate vîrstele, pornind de la copil şi ajungînd la bătrînul înţelept. Sînt astfel patru vîrste monahale: copilăria sau

vîrsta începătorilor; tinereţea sau vîrsta progresanţilor, bărbăţia sau vîrsta celor care încep să se desăvîrşească şi bătrîneţea sau vîrsta celor desăvîrşiţi.

Lucrarea copilăriei spirituale constă în reducerea necontenită a patimilor, care se mai numeşte şi „paza inimii".

Lucrarea tinereţii spirituale e practicarea cu stăruinţă a psalmodiei, prin care trebuie să înţelegem rugăciunea orală şi îndeosebi cîntată. Psalmodia nu poate fi dulce pentru limbă şi nu poate avea preţ înaintea lui Dumnezeu decît în condiţia ca patimile să fi fost doborîte la pămînt. Cum vom cînta Domnului cîntare în pămînt străin? Cu alte cuvinte cum vom putea să psalmodiem cu adevărat dintr-o inimă înstrăinată de patimi? În măsura în care patimile se micşorează prin paza inimii, psalmodia se intensifică, fiindcă în aceeaşi măsură dorinţa unirii cu Dumnezeu înflăcărează spiritul. El e acum destul de viguros pentru a lovi cu atenţia-i încordată gîndurile care suflă la suprafaţa inimii.

Lucrarea bărbăţiei spirituale e trecere de la psalmodie la rugăciunea mintală. Între psalmodie şi rugăciunea mintală e o deosebire tot atît de mare ca între adolescenţă şi maturitate. Perioada acestei vîrste e groaznic de agitată fiindcă duhurile rele şi patimile nu mai bîntuie la suprafaţa inimii, ci vînzolesc însuşi abisul ei. Mijlocul de luptă împotriva lor e acum invocarea numelui Domnului nostru Iisus Hristos, în a cărui prezenţă ele se topesc ca ceara la apropierea focului. Totuşi nimeni nu scapă definitiv de o asemenea luptă decît numai cine a atins vîrsta omului desăvîrşit, anahoretul total, încordat fără întrerupere în atenţia inimii.

Lucrarea bătrîneţii spirituale e o privire fixă şi fără abatere a contemplaţiei, care e prerogativa înţelepciunii cu părul alb sau a celor desăvîrşiţi. Vîrsta aceasta încununată de lumina contemplaţiei o ating foarte puţini.

Ordinea acestei ascensiuni a „renaşterii duhovniceşti şi a înaintării spre lumină", zice **metoda**, e dată de „duhul", şi nimeni nu poate ajunge desăvîrşit decît străbătînd pe rînd fiecare vîrstă. Numai cine practică aceste lucruri în timp voit şi după ritmul convenabil, alungîndu-şi patimile din inimă, poate să dureze în psalmodie, şi să se apere de gîndurile deşteptate de simţuri şi de tulburările ivite la suprafaţa spiritului; el poate de asemenea să privească cerul cu ochiul trupesc şi cu ochiul minţii, săvîrşind o rugăciune cu adevărat curată; ceea ce e lucru rar, din pricina „vrăjmaşilor ascunşi în aer". Lucrul principal ce ni se cere e purificarea inimii prin supraveghere continuă sau prin atenţie. Căci „dacă rădăcina e sfîntă, sfinte vor fi şi ramurile" (Rom. XI, 16) şi roadele.

Fără purificarea radicală a inimii, cele două feluri de rugăciune, pe care Metoda le-a criticat la început, nu pot realiza progresul duhovnicesc. „A ridica ochii şi spiritul către cer şi a voi să-ţi reprezinţi mintal imagini este mai degrabă a năzări o deşartă oglindire decît o realitate". O casă nu se construieşte începînd cu acoperişul şi sfîrşind cu temelia. Distrugerea patimilor şi paza inimii e temelia

casei spirituale: înfrîngerea furtunilor, a duhurilor rele redeşteptate prin simţuri, constituie zidurile casei; perfecţiunea alipirii de Dumnezeu e acoperişul care împlineşte această casă spirituală în Iisus Hristos, Domnul nostru.

Şi acum să ne întoarcem mai atent asupra celui de-al treilea fel de rugăciune, pe care îl preconizează metoda.

A **treia rugăciune** — cunoscută şi sub numele faimos de rugăciune isihastă, zice Metoda, e foarte greu de lămurit pentru cei neştiutori, cărora li se pare ceva de necrezut aproape. Sînt foarte puţini cei care ajung la ea. Rugăciunea minţii nu începe nici prin ridicarea ochilor şi a braţelor către cer, adunînd în el ideile cunoscute din Scriptură, şi implorîndu-i ajutorul, cum procedează primul fel criticat; şi nici printr-al doilea fel, care aplică atenţia împotriva senzaţiilor ce vin din afară, dar cade în confuzia gîndurilor lăuntrice.

Rugăciunea a treia începe prin purificarea radicală a inimii, fiindcă numai din inima cu totul curată se pot ridica rugăciuni adevărate. Condiţia purificării e ascultarea faţă de Dumnezeu şi de duhovnicul, pe care ţi-l-ai ales călăuză, precum şi faţă de oamenii şi de lucrurile materiale. „Faţă de Dumnezeu trebuie să-ţi păzeşti conştiinţa nefăcînd nimic din ceea ce ştii că e împotriva slujbei Sale; faţă de duhovnic, făcînd ceea ce îţi spune el după intenţia lui, fără să adaugi tu nimic şi fără să pregeţi; faţă de oameni păzeşte-ţi conştiinţa nefăcînd niciodată cuiva ceea ce nu iubeşti tu însuţi; în lucrurile materiale să te păzeşti de abuzul de orice fel, hrană, băutură, îmbrăcăminte — într-un cuvînt, să faci totul ca în faţa lui Dumnezeu, la adăpost de orice mustrare de conştinţă. În rezumat, ascultarea constă din moartea spiritului pentru lume şi pentru trupul propriu. Toată atenţia trebuie concentrată în purificarea fundamentală a inimii, fără care nu e cu putinţă rugăciunea minţii. Pentru **Metodă** nu există alt loc al contemplaţiei divine sau al unirii cu Dumnezeu în afară de inimă.

După ce a descris condiţiile pregătitoare, **metoda** dă pe scurt caracterele acestei rugăciuni în modul următor: „atenţia şi rugăciunea adevărată şi fără rătăcire constă din aceea că, în rugăciune, spiritul **păzeşte inima**; el se aprofundează circular înlăuntrul ei fără încetare şi din adîncimile acestui abis face să se ridice cererile sale către Dumnezeu. Atunci spiritul gustînd că Domnul e bun, nu mai e scos afară din lăcaşul inimii, căci, el zice împreună cu apostolul: „Bine este nouă să locuim aici" (Matei XVIII, 4) şi cercetînd tot timpul aceste locuri lăuntrice, el alungă cu mari lovituri ideile pe care vrăjmaşul le seamănă aici. Neştiutorii, totuşi, găsesc că acest fel de viaţă e fără pereche de aspru şi de anevoios şi într-adevăr e sufocant şi trudnic nu numai pentru cei neiniţiaţi, dar şi pentru cei care l-au experimentat, dar nu l-au găsit încă şi n-au trecut plăcerea aceasta în adîncul inimii, dimpotrivă, cei care i-au gustat plăcerea şi i-au trecut dulceaţa în gîtlejul inimii pot să strige împreună cu Pavel: „Cine ne va despărţi de dragostea

lui Hristos?" Căci sfinţii noştri părinţi auzind de la Domnul că „din inimă ies gîndurile rele, crimele, adulterul, hoţiile, mărturiile strîmbe şi că acolo în ea e ceea ce spurcă pe om" (Matei XV, 19–20) şi, pe lîngă aceasta, îndemnul său de a curăţa lăuntrul potirului pentru ca şi exteriorul lui să devină curat (Matei XXIII, 26), au părăsit orice alt studiu al virtuţilor şi au dus toată lupta lor pentru această fază a inimii, ştiind bine că, prin aceasta, vor cîştiga fără greutate toate celelalte pe cînd în afară de ea nici o virtute nu poate fi statornică. Unii Părinţi numesc aceasta **liniştea inimii**, (*καρδιακην ησυχιαν*) alţii **atenţie**, alţii **paza inimii** (*φυλακην καρδιας*) unii **sobrietate şi contradicţie** (*νηψιν και αντιρρησιν*), alţii **examen de conştiinţă şi paza spiritului**; dar toţi de comun acord au muncit pămîntul inimilor şi prin această metodă au obţinut spre hrană mana dumnezeiască". Această trudă încununată de succes **Metoda** o mai numeşte „lucrare născătoare de lumină şi plină de farmec". Ea e cu alte cuvinte contemplaţia.

După aceste consideraţii, să dăm acum textual tehnica pe care o prescrie **Metoda**, pentru a ajunge la rugăciunea minţii. Ea e următoarea:

„Aşezat într-o chilie liniştită, într-un ungher al ei fă ceea ce îţi spun eu. Închide uşa şi ridică-ţi spiritul mai presus de tot ce e lucru deşert şi vremelnic, apoi răzimîndu-ţi barba în piept şi îndreptînd ochiul trupesc împreună cu tot spiritul spre mijlocul pîntecelui, adică spre buric, comprimă aspiraţia aerului, ce trece prin nas în aşa fel încît să nu respiri cu uşurinţă şi cercetează cu mintea lăuntrul măruntaielor ca să găseşti acolo locul inimii unde obişnuiesc să se adune toate puterile sufletului.

La început vei da peste un întuneric şi o rezistenţă îndărătnică, dar stăruind şi practicînd această ocupaţie ziua şi noaptea, vei descoperi, ca prin minune, o fericire fără margini. Într-adevăr, imediat ce spiritul găseşte locul inimii, el zăreşte dintr-odată ceea ce niciodată n-a ştiut. Căci el zăreşte aerul care există în centrul inimii şi se vede pe el însuşi întreg şi luminos şi plin de discernămînt, de atunci încolo, îndată ce un gînd mijeşte, spiritul îl alungă şi îl nimiceşte prin invocarea lui Iisus Hristos, înainte ca acest gînd să se definească şi să ia vreo formă. Din acest moment, spiritul, în pornirea sa contra demonilor deşteaptă mînia care e după fire şi loveşte continuu în vrăjmaşii spirituali. Restul îl vei învăţa cu ajutorul lui Dumnezeu, practicînd paza spiritului, şi reţinînd în inimă pe Iisus. Căci, aşează-te în chilia ta, s-a zis, şi ea te va învăţa toate lucrurile".

Acesta e conţinutul celebrei metode isihaste sau „**Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii**", pentru a ajunge la realizarea mai repede şi mai sigură a rugăciunii mintale. Să subliniem încă o dată că faima derizorie ce învăluie de-a lungul istoriei această chestiune nu priveşte rugăciunea mintală ca atare, ci numai metoda aceasta cu anumitele ei detalii săritoare în ochi. În afară de motivul de ordin dogmatic, privitor la natura luminii taborice, care se revelează în contemplaţie — şi

despre care vom vorbi ulterior, două alte motive ni se pare că au contribuit la criticele violente şi la faima derizorie a acestei metode. Unul e credinţa ce s-a generalizat, începînd cu veacul al XIV-lea că e o metodă uşoară şi repede, la îndemînă oricui, —tînăr, bătrîn, monah sau laic , om din lume sau din pustie—, de-a ajunge în Paradisul lumii cereşti. Practicată în special de călugări simpli şi ignoraţi în arta superioară a vieţii spirituale, în poziţia trupului, prescrisă precum am văzut, ea nu poate să evite aspectul derizoriu, protestele şi criticele violente. Al doilea motiv derizoriu e amănuntul ombilical, prescris ca un centru fizic în care trebuie să se concentreze atenţia. Din această pricină, practicanţii metodei au fost porecliţi „omfalopsihici" iar mişcarea întreagă: „omfalopsihism". Evident că un asemenea amănunt era de natură să stîrnească zeflemeaua necruţătoare.

Totuşi, oricît ni s-ar părea astăzi de grotesc, amănuntul acesta îşi avea justificarea lui. Metoda, după cum s-a putut observa lesne din expunerea ei, e întemeiată pe principiul unui sincronism psiho-fizic. Privirea ochiului şi privirea minţii trebuiesc concentrate în acelaşi timp şi în aceeaşi direcţie; respiraţia plămînului trebuie sincronizată cu rostirea rugăciunii, şi aşa mai departe. În scurt funcţiunile fiziologice trebuiesc ritmizate simultan cu funcţiunile psihologice. Trupul devine un mijloc, un instrument al spiritului. Metoda, din acest punct de vedere, e cum nu se poate mai justă. Din această pricină, ea se mai numeşte şi „metoda ştiinţifică" a rugăciunii. Ea cerea detaliate cunoştinţe fiziologice şi anatomice, tocmai pentru a putea stăpîni funcţiunile trupeşti şi a le sincroniza cu cele psihologice. Dar pe vremea aceea nici fiziologia şi nici anatomia nu ajunseseră în stadiul de dezvoltare de astăzi. Comparînd în general medicina medievală cu medicina modernă, nu ne putem opri un zîmbet descoperind o serie de naivităţi ale celor vechi, atît în domeniul fiziologiei cît şi al anatomiei. Descrierile anatomice despre inimă, aşezarea şi funcţiile ei, care ilustrează în manuscrisele vechi „metoda ştiinţifică" a rugăciunii, ne fac să rîdem azi, dar ele erau atunci ultimele rezultate ale ştiinţei timpului. Inima, fiind centrul unde se adună toate facultăţile sufleteşti, ea trebuie să se găsească, fără îndoială, şi din punct de vedere anatomic, pe undeva prin regiunea centrală a corpului. În această regiune centrală se găseşte, în mod vizibil, punctul ombilical. Prin urmare, spiritul concentrîndu-se pentru a descoperi înlăuntrul măruntaielor locul inimii şi pornind la drum sincronic cu ochiul fizic, atenţia comună trebuie să ia una şi aceeaşi direcţie centrală pentru a ajunge prin ceea ce e văzut la ceea ce e nevăzut. Ceea ce a provocat porecla atît de derizorie a metodei, nu era, deci, altceva decît o eroare anatomică a ştiinţei timpului. Odată cu epoca modernă însă, medicina progresînd şi rectificîndu-se prin studiul exact atîtea erori fiziologice şi anatomice, metoda ştiinţifică a rugăciunii şi-a rectificat şi ea direcţia de concentrare a spiritului spre locul just al inimii. Pentru a înţelege azi cum erau atunci posibile asemenea erori

grosolane, e suficient să spunem că în vechime şi în Evul mediu secţiunea cadavrelor era oprită şi astfel nu se putea cunoaşte cu precizie poziţia organelor înlăuntrul corpului. Rectificările cîştigate mulţumită progresului ştiinţific însuşite şi de metoda noastră, n-au modificat însă principiul ce-i stă la bază. Principiul acesta al sincronizării psiho-fizice, care e în realitate valabil pentru toată activitatea ascetico-mistică, a rămas în picioare şi practica lui se prelungeşte în istorie pînă în zilele noastre.

În prelegerea de azi n-am făcut decît o expunere aproape textuală a metodei. Ea este, în sine, prea succintă pentru a înţelege bine ce este „Rugăciunea lui Iisus". Fiindcă această rugăciune constituie caracteristica dominantă a misticii ortodoxe, vom căuta să punem în adevărata-i lumină, expunînd provenienţa ei istorică, justificarea scripturală şi patristică, lămurirea mai largă a naturii sale psiho-fiziologice, criticele aduse metodei isihaste şi evoluţia acestei rugăciuni în epoca modernă. Căci Rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea minţii e respiraţia religioasă a inimii, precum aerul e respiraţia plămînilor.

XV.

RUGĂCIUNEA LUI IISUS. CONSIDERAŢII ISTORICE ŞI PSIHO-FIZIOLOGICE

Am expus în prelegerea precedentă „metoda sfintei rugăciuni şi atenţii", observînd de la început că ea nu e însăşi rugăciunea minţii, ci numai un fel episodic de a o realiza, felul cel mai exagerat şi mai deformat. În raport cu această metodă numită isihastă, rugăciunea minţii e practicată în ortodoxie cu mult mai dinainte şi continuă să fie în vigoare şi după ce exagerările şi diformaţiunile metodei au căzut în desuetudine ori s-au perimat mulţumită progresului ştiinţei medicale moderne.

Lămurirea acestor lucruri, din punct de vedere istoric şi doctrinar, e necesară tocmai pentru a desface din negura atîtor confuzii latura spirituală a rugăciunii mintale.

Din punct **de vedere istoric şi doctrinar**:

S-a crezut multă vreme că autorul **Metodei isihaste** e Sfîntul Simion Noul Teolog şi că, prin urmare, ea ar data din preajma anului 1000. **Filocalia**, care e o crestomaţie monumentală, ce conţine scrierile patristice dintr-un interval de unsprezece veacuri, referitoare la rugăciunea minţii, ne prezintă şi această metodă sub numele lui Simion. Însuşi Paisie Velicicovschi, al nostru, scriind în veacul al XVIII-lea foarte importanta **Epistolă despre rugăciunea lui Iisus care se desăvîrşeşte de minte în inimă** (vezi Serghie Cetfericov, **Paisie**, trad. de Episcopul Nicodim, 1935) şi întemeindu-se pe Filocalie, ia drept autentică această prezentare.

Cercetările mai noi însă, atît ortodoxe cît şi romano-catolice, scot la iveală această autenticitate şi ne demonstrează, în cele din urmă că Metoda datează abia din veacul al XIV-lea.

Cel dintîi care ridică această chestiune e austriacul J. Stein (1873), care socoteşte incompatibile abaterile Metodei cu doctrina mistică ireproşabilă a lui Simion. Al doilea e autorul grec T.K. Stavru, care în lucrarea sa despre doctrina isihaştrilor (1905) constată că nicăieri în opera lui Simion nu se pomeneşte des-

pre ea, nici în scrierile biografului său Nichita Stethatos şi nici într-ale celorlalţi discipoli. Al treilea e Grigore Papamihail care, în monografia sa greacă despre Sfîntul Grigore Palama (1911), repetă argumentele lui Stavru. Al patrulea e Irinee Hausherr (**La methode d'oraison hesychaste**) care, repetînd cele spuse de antecedenţi, ne demonstrează cu remarcabilă perspicacitate că e imposibil din punct de vedere doctrinar, ca Simion să fie autorul Metodei. Simion e un practicant clasic al disciplinei ascetice şi mistice. Metoda, dimpotrivă, e grăbită să ajungă mai repede la contemplaţie, sărind peste cunoscutele trepte evolutive ale vieţii spirituale. Simion e un mare vizionar, iar metoda, dimpotrivă, contestă viziunile şi orice contemplaţie imaginativă. În nici un caz el nu poate fi autorul. Dacă metoda circulă pe numele de Simion, acesta poate să fie un alt Simion sau, mai degrabă un Pseudo Simion. Hausherr, analizînd în paralel tratatul despre **Paza inimii**, al călugărului Nichifor, din veacul al XIV- lea, şi textul Metodei, ajunge la concluzia că asemănările izbitoare dintre ele îl arată pe Nichifor ca autor probabil al faimoasei metode. Nichifor e, de altfel, dascălul lui Grigore Palama, care se identifică atît de mult cu direcţia mistică în discuţie încît **isihaştii** sînt cunoscuţi şi sub numele de **palamiţi**.

Prin urmare, **Metoda**, al cărei text, cel mai vechi din cîte se cunosc l-am redat în prelegerea trecută, nu datează decît din veacul al XIV-lea.

Aceasta nu însemnează însă că tot ce conţine textul ei era un lucru nou. Am văzut din expunerea acestui text cît se întemeiază ea pe Ioan Climax. În realitate, tot ce nu este exagerare sau bizarerie, în **Metodă**, e împrumutat de la scriitori mult mai vechi decît Simion Noul Teolog, şi anume de la scriitorii sinaiţi. Irinee Hausherr e îndeosebi cel care stabileşte în mod convingător filiaţia sinaitică a metodei. Concluzia lui este că **Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii** nu e decît un rezumat tîrziu şi deformat al spiritualităţii sinaitice. În veacul al XIV-lea Grigore Sinaitul, pe care nu trebuie să-l confundăm cu Grigore Palama, venind de la Sinai la Athos, găseşte aici viaţa monahală în decadenţă din punct de vedere al nivelului spiritual. Abia trei călugări care mai ştiau ceva foarte vag despre rugăciunea mintală. Această părăginire a regiunilor înalte ale spiritului va fi provocat desigur necesitatea de a pune la îndemîna călugărilor un mijloc de reînviere a rugăciunii mintale. Şi mijlocul acesta a fost **Metoda**.

Pentru a înţelege filiaţia ei trebuie să spunem că, dacă sub numele de isihasm se înţelege mişcarea mistică născută din practicarea metodei pomenite şi doctrina lui Palama cu polemicele şi hotărîrile provocate de ea, **isihasmul**, ca şcoală spirituală normală e mult mai vechi decît veacul al XIV-lea. El se dezvoltă în sihăstriile Sinaiului şi îşi are întemeietorul în Sfîntul Ioan Scărarul, iar reprezentanţii cei mai renumiţi, în discipolii săi Isihie şi Filotei.

Şcoala sinaitică, am putea spune, se caracterizează printr-un anumit aristocratism întrucît se adresează elitei vieţii spirituale, celor capabili să se ridice pe

treapta cea mai înaltă a perfecţiunii. Idealul ei nu e călugărul cenobit, ci pustnicul. În **Scara** Sfîntului Ioan viaţa pustnică e aşezată în gradul al 27-lea, adică incomparabil deasupra monahismului obştesc. Prin aceasta şcoala sinaitică se deosebeşte de şcoala lui Vasile cel Mare al cărei ideal este, precum se ştie, perfecţionarea monahală în comun, prin asceza obişnuită şi practicarea virtuţiilor după tipic. Celebra mânăstire a Studionului şi egumenul ei Teodor Studitul, ne înfăţişează forma clasică a spiritualităţii vasiliene, modestă în aspiraţii, neîndrăznind să năzuiască spre lumina contemplaţiei şi chiar interzicînd lectura cărţilor ce vorbesc despre ea. Tot monahismul, fireşte, cutează să facă din om un înger în trup. Şcoala sinaitică însă vrea să facă din el un serafim. Acest grad de perfecţiune nu se poate atinge trăind între oameni, fie ei chiar călugări, ci în marea izolare unde anahoretul se simte singur cu Dumnezeu. Am văzut în cursul expunerii noastre că sînt două feluri de apatie: cea dintîi e rezultatul fazei purificării şi priveşte pe începători; cea de a doua e termenul completei mortificări şi priveşte pe cei desăvîrşiţi. Apatia superioară, care e pragul divinizării, n-o poate realiza, după Ioan Scărarul, decît un eremit. Ea impune o pietrificare, o indiferenţă atît de mare faţă de tot ce e lume încît nu se poate realiza trăind între semeni unde apaticul ar apărea ca un monstru. Ceea ce Magistrul Eckart va numi mai tîrziu **Abgeschiedenheit** şi sărăcie divină, nu e altceva decît apatia superioară cum o concepe şcoala sinaitică. Omul ajuns în acest stadiu, poate trăi chiar fără hrană trupească, asemenea îngerilor. Mort pentru lume, el anticipează nemurirea din viaţa viitoare, sau, cum zice Climax, anticipează învierea obştească a morţilor.

Apatia presupune dezrădăcinarea din suflet al ultimului rest de idee sau de gînd, precum o va înţelege în afară de Eckart, şi Ioan al Crucii vorbind de purificarea pasivă a spiritului. În sens pozitiv, apatia e liniştea, **pacea** sau **tăcerea** sufletului, care ocupă treapta a 29-a în **Scara** lui Ioan. Această linişte, această pace, această tăcere, ideal suprem de spiritualitate şi paradis coborît în suflet, se numeşte în greceşte *ησυχια*. Isihia e termenul de perfecţiune al şcolii sinaitice. Astfel, isihasmul, în sensul larg şi incontestabil e un curent de viaţă spirituală mult mai vechi decît isihasmul atît de disputat al veacului al XIV-lea.

După doctrina sinaitică a lui Climax, a lui Isihie şi a lui Filotei, idealul de pace lăuntrică se realizează prin asceză şi rugăciune. În termenii şcolii, asceza cu toate gradele ei culminează în **paza spiritului** (*φυλακη νοος*) sau în **atenţie** (*προσοχη*), iar rugăciunea e mai mult decît psalmodia obişnuită; e rugăciunea mintală a cărui centru e **numele lui Iisus**.

Paza spiritului am putea s-o numim **purificarea activă a spiritului**. Ea presupune îndărătul ei toată gama cunoscută a elaborărilor ascetice. Două primejdii pîndesc spiritul ajuns în acest stadiu înalt; una vine din partea **închipuirii**, cealaltă din partea **ideilor**, sau a gîndurilor (J. Hausherr, **La Methode**...). Lupta

împotriva închipuirilor şi a ideilor sau „războiul nevăzut" e înfăţişată de autorii sinaiţi ca o luptă împotriva diavolului. Diavolul fiind o fiinţă spirituală, poate lucra direct şi nefast asupra noastră prin mijloace spirituale cum sînt produsele fanteziei şi ideile. De aceea trebuiesc examinate sau alungate. Atenţia cea mai încordată are rol de paznic la uşa sufletului. Spiritul trebuie să fie completamente pur şi completamente simplu, în stare de linişte perfectă, fiindcă prin el ajungem la contemplarea luminii lui Iisus.

Rugăciunea lui Iisus

Dar spiritul nostru nu e în stare singur să biruie închipuirile fanteziei şi mai ales ideile ce năvălesc în el.

Şi astfel e nevoie de invocarea numelui lui Iisus sau de **amintirea** lui Iisus. În spiritualitatea sinaitică, observă Hausherr, numele Domnului se întîlneşte singur **Iisus** iar nu Domnul nostru Iisus Hristos. Numele acesta „mai dulce decît mierea şi decît raza mierii" străluceşte ca soarele cerului şi e centrul în jurul căruia se organizează întreagă această spiritualitate. Viaţa ortodoxă în general hristocentrică e o imitaţie continuă a Dumnezeului – Om, dar putem spune că în mod special isihasmul sinaitic şi isihasmul sub orice formă istorică e cultul înflăcărat al numelui lui Iisus.

Numele acesta rostit necontenit înlăuntrul sufletului „ţinut în inimă", are darul extraordinar de a distruge „vrăjmaşii duhovniceşti", şi de a iradia lumina divină. „El biciuie vrăjmaşii, căci nu există în cer sau pe pămînt o armă mai puternică", zice Ioan Scărarul. Iar Isihie repetă acelaşi lucru în varianta următoare: „cugetele rele pătrunzînd în inimă, dacă nu le voim, să ne împotrivim lor să le izgonească rugăciunea lui Iisus rostită din adîncul inimii. Sute şi sute de citaţii, se pot aduce din scriitorii cuprinşi în Filocalie, pentru a evidenţia puterile extraordinare ale acestui nume invocat în războiul nevăzut ce se petrece **înlăuntrul sufletului**. Ne vom mărgini să amintim aici viguroasa imagine prin care schimonahul Vasile, părintele duhovnicesc al lui Paisie al nostru plasticizează această idee: Precum apa singură mişcă roata şi piatra morii, aşa şi prea dulcele nume al lui Iisus, împreună cu amintirea lui Dumnezeu care trăieşte întreagă în Iisus, mişcă mintea în rugăciune".

Astfel prezenţa lui în suflet are îndoitul dor de a izgoni ultimele resturi de idei şi de a spori flacăra rugăciunii. Cu alte cuvinte e un har care se adaugă puterilor omeneşti şi colaborează cu ele în rugăciunea însoţită de atenţia încordată. Energia lui purificatoare o putem numi, ca Ioan al Crucii, **purificarea pasivă a spiritului**. Iar colaborarea în rugăciune atestă încă odată, dacă mai era nevoie, caracterul teandric al misticii ortodoxe.

Acum e timpul să ne întrebăm: care e textul rugăciunii lui Iisus ? E cel mai scurt text de rugăciune şi sună astfel: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumne-

zeu miluieşte-mă !" Din veac în veac el e trăsătura de unire mistică între sufletul ortodox şi lumina dumnezeiască.

Rugăciunea lui Iisus trebuie rostită fără încetare, adică trebuie repetată la infinit pentru a-şi arăta efectele miraculoase. Evident lucrul acesta înspăimîntă prin dificultăţile ce se ridică în faţa unui începător. Pare o imposibilitate. Dar rugăciunea neîncetată e poruncită de Mîntuitorul: „Privegheaţi şi vă rugaţi!" Şi repetată de Apostolul: „Rugaţi-vă neîncetat!" (I Tesaloniceni VI, 17), iar noi ştim că Dumnezeu nu porunceşte omului nimic din ceea ce este imposibil. Cît despre continua prezenţă lăuntrică a numelui lui Iisus, ea se justifică prin următoarele cuvinte: „Fără Mine nu puteţi face nimic. Cel ce va rămîne întru Mine şi Eu întru el, acela va aduce roadă multă". Repetarea nesfîrşită urmăreşte, aşadar, rămînerea sau prezenţa lui harică în inima noastră. Căci rugăciunea nu e altceva decît menţinerea sufletului în prezenţa lui Dumnezeu. În privinţa osîrdiei necesare pentru a realiza un lucru atît de greu, Scărarul are o vorbă admirabilă: „E cu adevărat mare înaintea lui Dumnezeu cel care face tot binele pe care îl poate; dar e şi mai mare în ochii Săi cel care, cu sentimente de sinceră umilinţă, se trudeşte să facă mai mult decît poate" (**Scara**, gradul 26). Din punct de vedere psihologic, repetarea are ca scop să reţină sufletul în concentrare şi să-l ferească astfel de distrageri lăturalnice. După o practică îndelungă, rugăciunea lui Iisus ajunge ca o a doua natură a noastră sau ca respiraţia. Autorii sinaiţi recomandă chiar să fie inspirată odată cu suflul de aer tras în plămîni. Ea va ajunge astfel să se repete de la sine şi-n timpul somnului, adeverind versetul din Cîntarea Cîntărilor: „Eu dorm, dar inima mea veghează". Aceiaşi autori recomandă de asemenea locuri izolate, iar ca vreme prielnică, mai ales pentru începători, noaptea.

Rugăciunea lui Iisus se poate face prin monologare rostită,— şi atunci ea seamănă oarecum cu psalmodia —, prin monologare în gînd,— şi atunci e o meditaţie — , sau în stadiul cel mai înalt, ea curge ca de la sine, şi atunci e Duhul Sfînt care se roagă în noi. Ea începe de regulă în meditaţie şi se sfîrşeşte în contemplaţie. Sf. Ioan Scărarul e foarte limpede cînd spune:„pentru a merita acest mare bine (de a vedea şi de a cunoaşte pe Dumnezeu) ai grijă să nu începi rugăciunea pînă n-ai lepădat toate distragerile cu mare curaj, continuă apoi aplecînd cu putere spiritul la **meditarea** cuvintelor din care ea e alcătuită, în sfîrşit s-o duci la capăt printr-o **sfîntă răpire** în Dumnezeu" (**Scara**, gradul 26). Cu alte cuvinte, distingem în ea un început activ şi un sfîrşit pasiv.

Efectele ultime ale rugăciunii lui Iisus sînt, după Scărarul, o lumină infinită pe care o vedem cu ochii minţii în „văzduhul inimii", lumină ce vine de la „soarele inteligenţelor" care e Hristos, şi, prin el Sfînta Treime; noi înşine ne vedem străvezii în toate amănuntele alcătuirii noastre, prin această lumină şi tot prin ea contemplăm adîncul misterelor divine (J. Hausherr, **loc.cit**). Paradisul ceresc ne

apare astfel răsturnat în profunzimile sufletului ca soarele în fundul apei. La aceste efecte miraculoase, Isihie adaugă că vedem în aceeaşi lumină „negrele figuri ale etiopienilor spirituali" şi „fiii Babilonului", adică diavolii şi cugetele rele, în cazul cînd s-apropie de poarta sufletului. Numele lui Iisus e mereu lancea cu care îi ucidem (J. Hausherr, **loc.cit.**). În această răpire, dragostea lui Hristos ne ridică pînă la perfecţiunea serafimilor. Căci rugăciunea mintală îndeplineşte în suflet slujba îngerilor, după cum se exprimă Ioan Scărarul.

Interesant e de asemenea să reţinem din doctrina sinaiţilor expresia de „locul sufletului" (*τοπος της ψυχης*) întrebuinţată de Sfîntul Nil şi Filotei ca regiune unde se localizează, pentru a ne exprima astfel numele lui Iisus. Locul sufletului devine în metoda „locul inimii" (*τοπος της καρδιας*). Adîncul inimii sau „abisul inimii„ sau „pămîntul inimii" e la sinaiţi o imagine poetică prin care lumea interioară e reprezentată ca un univers înstelat de virtuţi, în mijlocul căruia inima îşi are atmosfera ei proprie. Norii cugetelor rele vin s-o întunece, spiritul intră în adîncul ei odată cu respiraţia, numele lui Iisus de asemenea, pentru a străluci apoi în acest microcosmos lăuntric ca soare al dreptăţii (vezi pentru toate acestea la Hausherr, **loc.cit.**, p. 146).

Din această succintă expunere a doctrinei sinaiţilor se poate vedea lesne, ceea ce am afirmat la început şi anume că rugăciunea mintală sau rugăciunea lui Iisus e cu veacuri anterioară Metodei atonite şi nu e neapărat legată de ea.

De asemenea se poate vedea, prin comparaţie, lucru pe care îl demonstrează magistral Hausherr că **Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii**, care datează din veacul al XIV-lea, nu e decît un rezumat diformat al misticii sinaitice.

Într-adevăr, am văzut că **Metoda** deosebeşte trei feluri de rugăciuni: unul imaginativ, pe care îl respinge ca primejdios şi care nu e altceva decît rolul fanteziei sau al imaginaţiei, denunţat de sinaiţi; altul al confuziei gîndurilor interioare şi care nu e altceva decît lupta sinaiţilor împotriva ideilor sau a cugetelor rele; şi în sfîrşit al treilea, care e rugăciunea mintală a sinaiţilor aşezate pe baze fiziologice de Metodă. Doctrina sinaită e utilizată în toate elementele ei, pînă la cel din urmă amănunt de expresie. E adevărat că principiul sincronizării psiho-fizice, cum am numit noi ritmizarea rugăciunii cu respiraţia plămînilor, principiu ce stă la baza Metodei atonite, se găseşte anunţat în şcoala sinaită, dar acolo el nu are un caracter ştiinţific cum pretinde să i-l dea Metoda. Obiecţia ce se aducea e că această metodă materializează excesiv un lucru de natură spirituală şi prin aceasta duce la bizareria omfalopsihică şi la altele pe care le vom vedea îndată.

„Locul sufletului" determinat în mod ideal de sinaiţi şi devenit în Metodă „locul inimii„ capătă acum un înţeles material, anatomo-fiziologic. E vorba acum de inima care pompează sîngele şi care, după credinţa timpului, e motorul respiraţiei plămînilor şi totodată centrul unde se adună de predilecţie toate puterile

sufletului. Pe ea trebuie s-o caute spiritul pentru a-i imprima numele divin al lui Iisus. Iar, după aproximativa ştiinţă anatomică de atunci, semnul omfalic trebuia să fie indicaţia directă pentru a o descoperii printre celelalte măruntaie ale corpului. Pe asemenea erori se întemeiază această metodă „rapidă şi ştiinţifică", grăbită să pună la îndemîna oricui, fără osîrdie ascetică îndelungă, posibilitatea de a ajunge la contemplaţie. Trebuie să-i fim recunoscători fără rezervă iezuitului Hausherr pentru truda şi competenţa cu care ne-a lămurit aceste lucruri rămase de multă vreme enigme pentru teologia ortodoxă modernă.

Rugăciunea mintală, aşa cum e concepută şi practicată începînd din veacul al XIV-lea constă în rezumat din: 1) găsirea „locului inimii", 2) repetarea rugăciunii lui Iisus şi 3) contemplarea luminii taborice, după expresia lui Palama. Sincronizarea activităţii psihologice cu activitatea fiziologică e condiţia izbîndirii ei. Pentru aceasta, trebuie avută în vedere pe de o parte pregătirea spirituală, pe de alta cunoaşterea funcţiunilor aparatului respirator şi aparatului circulator.

Nu e lipsit de interes să ştim cum se concep lucrurile acestea în veacul al XIV-lea. Hausherr ne pune la îndemînă descrierea pe care o face monahul Nichifor, presupusul autor al metodei. Descrierea se găseşte în tratatul lui Nichifor despre **Paza inimii** (*φυλακη της καρδιας*) din colecţia Migne. Paisie Velicicovschi dă în Epistola sa amintită traducerea descrierii aceluiaşi Nichifor, însă în Filocalia, şi modificată oarecum. Modificările sînt interesante şi le vom semnala în prelegerea următoare. Deocamdată o vom cunoaşte aşa cum se găseşte în Migne (Hausherr, **La Methode**).

„Tu ştii, zice Nichifor, că ceea ce respirăm noi e aerul. Organul prin care îl respirăm e inima. Ea e cauză de viaţă şi de căldură pentru corp. Inima atrage deci răsuflarea ca să tempereze prin respiraţie căldura şi să-şi procure astfel temperatura potrivită. Şi cauza acestei combinaţii, sau mai degrabă agentul este plămînul care, făcut de Dumnezeu poros, se mişcă asemenea unor foale, făcînd să intre şi să iasă aerul de-afară. Tot astfel inima, trăgînd în ea răcoarea şi eliberînd căldura, păstrează cu fidelitate organizarea pentru care a fost rînduită în vederea conservării finţei vii.

Tu, deci, aşează-te, reculege-ţi spiritul, introdu-l în orificiul nazal, pe unde aerul respirat intră în inimă, împinge-l şi sileşte-l să intre cu aerul respirat în inimă. Odată intrat acolo, ceea ce urmează nu va fi decît bucurie şi dulceaţă. Precum un om reîntors din călătorie, nu mai poate de bucurie regăsindu-şi copiii şi soţia, tot astfel spiritul, cînd se uneşte cu sufletul, se umple de o voluptate şi de-o bucurie nespusă. Prin urmare, frate, deprinde-ţi spiritul să nu mai iasă de-acolo cu grabă. Căci la început, el se plictiseşte grozav de această închisoare şi de această strîmtoare dinlăuntru. Dar odată obişnuit, nu mai simte nici o plăcere la rătăcirea din afară. Căci împărăţia cerurilor e înlăuntrul nostru contemplînd-o

acolo şi căutînd-o printr-o rugăciune pură, socoteşte tot ce e în afară vrednic de scîrbă şi de ură. Dacă deci, precum ţi-am spus, intri cu spiritul în locul inimii, pe care ţi l-am arătat, fie spre lauda lui Dumnezeu! Slăveşte-L, tresaltă şi lipeşte-te de această îndeletnicire fără încetare, şi ea te va învăţa lucruri pe care nu le ştii. Trebuie să mai ştii că atunci cînd spiritul tău intră în inimă, nu trebuie să rămîi tăcut şi neactiv, ci să ai ca ocupaţie şi studiu neîntrerupt acest strigăt: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă !" şi să nu încetezi niciodată, niciodată. Căci această invocare păstrează spiritul tare, îl face neajuns şi neatins de atacurile vrăjmaşului şi-l face să urce din zi în zi către dragoste şi dorul de Dumnezeu. Şi dacă, cu toată osîrdia ta, frate, nu poţi să intri în regiunea inimii, cum te-am povăţuit, fă ceea ce îţi spun eu, şi Dumnezeu ajutîndu-te, vei găsi ceea ce cauţi. Tu ştii că raţiunea omului e în piept; căci în tăcerea buzelor noastre înlăuntrul pieptului vorbim, deliberăm, alcătuim rugăciuni şi psalmi etc. Către această raţiune deci ridică-ţi tot gîndul (căci poţi dacă vrei) şi dăruieşte-i pe „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!" şi încearcă să strigi aceasta mereu înlăuntru, fără orice alt gînd. Şi cu stăruinţa voită, ţi se va deschide intrarea inimii, fără îndoială, după cum m-a învăţat pe mine însumi experienţa. Şi cu această aplicare dulce şi atît de dorită, îţi va veni tot corul virtuţilor dragostea, bucuria, pacea, şi celelalte, prin care vei vedea toate cererile tale satisfăcute în Hristos Iisus".

Istoricul german Ph. Meyer (citat de Hausherr) constată că învăţătura spirituală a lui Grigore Palama şi practica rugăciunii mintale s-au păstrat la Athos şi în secolele următoare ca în cel de-al XIV-lea. În acest interval au apărut numeroase tratate despre această rugăciune, care ar putea face obiectul unor foarte interesante studii de spiritualitate ortodoxă modernă. Mărturia acestei continuităţi ne-o dă renumitul teolog din veacul al XVIII-lea Nicodim **Aghioritul**, care, în Enchiridionul său, ne dă o amănunţită descriere a rugăciunii mintale (Hausherr, **op. cit.**).

Pentru Nicodim Aghiritul, energia spiritului, al cărei organ este encefalul, înclină în mod firesc să se reîntoarcă în inimă, care e organul esenţei şi puterii spiritului. Această întoarcere a spiritului în inimă trebuie înlesnită de asceza psihologică, adică de paza simţurilor şi a imaginaţiei. Spiritul introdus în inimă contemplă mintal omul lăuntric întreg. Pentru începătorii în rugăciune se specifică poziţia bărbiei rezemate în capul pieptului.

Reîntoarcerea spiritului în inimă e numită, după Dionisie Areopagitul, mişcare circulară. Nicodim reaminteşte teoria marelui filozof despre cele trei mişcări, despre care am vorbit în prelegerea închinată meditaţiei. Mişcarea circulară e cea de a treia şi e asemănată cu circumferinţa unui cerc, care se întoarce mereu asupra ei însăşi unindu-se cu ea însăşi. Tot astfel spiritul nostru, mişcîndu-se circular în adîncul inimii, se identifică şi se uneşte cu sine însuşi ca o roată în conti-

nuă învîrtire. Unificarea spiritului, sau adîncimea în sine, înseamnă totodată, ridicarea lui spre Dumnezeu, după cum învaţă Vasile cel Mare (Epistola I) şi după cum am văzut că învaţă la fel Fericitul Augustin.

În inimă, spiritul nu trebuie numai să contemple şi să nu facă nimic; el trebuie să-şi găsească raţiunea sau discursul interior pe care să-l aplice exclusiv la rostirea în gînd a rugăciunii: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!". Noi am distins două părţi în rugăciunea mintală: un început activ şi un sfîrşit pasiv cu alte cuvinte, ea se începe ca meditaţie şi se sfîrşeşte în contemplaţie. Nicodim Aghioritul defineşte foarte limpede caracterul meditativ al primei părţi cînd stăruie să ne explice că raţiunea sau discursul interior e facultatea cu care noi „raţionăm, compunem opere, judecăm, examinăm şi citim cărţi în tăcere, fără să mişcăm buzele". El e de acord între alţii, cu Sf. Ioan Scărarul, că începutul e o meditaţie apăsată pe fiecare cuvînt din textul rugăciunii.

În discursul interior, zice el mai departe, trebuie pusă în mişcare toată puterea voinţii şi a dragostei. „Vederea mintală şi auzul mintal" trebuiesc încordate exclusiv asupra cuvintelor rugăciunii şi asupra lucrurilor pe care ele le semnifică. Orice alt element sensibil sau intelectual trebuie eliminat din această încordare: nici imagini, nici figuri, nici reprezentări. Căci spiritul încordat astfel caută unirea cu Dumnezeu, iar Dumnezeu fiind mai presus de ceea ce e sensibil şi inteligibil, urmează că şi spiritul nostru trebuie să se elibereze. Cu expresia Sfîntului Nil: „trebuie să fii imaterial în prezenţa celui imaterial".

Spiritul nostru, discursul interior şi voinţa, care sînt trei părţi ale sufletului, aplicate asupra cuvintelor rugăciunii, se unifică în această încordare. Astfel, omul fiind imaginea Sfintei treimi, se alipeşte şi se uneşte cu prototipul său, după cum învaţă „marele erou şi magistru al rugăciunii şi al abstineţii mintale", Grigore Palama al Tesalonicului: „Cînd unitatea spiritului devine trinitate rămînînd unitate, atunci el se uneşte cu monada întreită a Divinităţii, închizînd poarta oricărei deviaţii şi păstrîndu-se mai presus de trup, de lume şi de prinţul acestei lumi" (Sf. Grigore Palama, **Despre atenţie** cap. II).

Prin urmare, rugăciunea mintală duce prin meditaţie la contemplaţie.

Nicodim Aghioritul ne dă în plus preţioase explicaţii asupra reglării respiraţiei.

În timpul rugăciunii, respiraţia trebuie acordată cu discursul interior. Şi anume, inspiri odată şi te reţii pînă cînd rosteşti în minte întregul text al rugăciunii, apoi respiri. Şi repeţi mereu pentru fiecare inspiraţie o rugăciune. Aşa ne-au învăţat dumnezeieştii Părinţi, adaugă Nicodim.

Motivele acestui fel de a respira sînt următoarele:

1. Filozoful Aristotel ne spune că spiritul nostru îşi concentrează atenţia asupra momentului din corp unde apare o senzaţie de durere sau de plăcere, în reţinerea respiraţiei, inima noastră simte o durere. Această durere provoacă o mai

repede concentrare a spiritului în inimă. Dar în acelaşi timp, spiritul în rugăciune invoacă numele lui Iisus şi aceasta îi produce plăcere şi bucurie.

Fiindcă amintirea lui Dumnezeu produce totdeauna această bucurie şi această plăcere, după cuvîntul psalmistului: „Mi-am adus aminte de Dumnezeu şi m-am bucurat".

2. Prin reţinerea respiraţiei, umezeala din inimă comprimîndu-se şi încălzindu-se, înmoaie inima şi o face mai gingaşă, mai sensibilă şi mai gata de lacrimi. Encefalul, care e organul energiei spirituale cum am văzut, devine mai subtil, şi prin el lucrarea spiritului devine mai transparentă şi mai aptă pentru unirea cu lumina supranaturală a lui Dumnezeu. E lesne de înţeles că acest motiv se întemeiază pe o falsă cunoaştere a funcţiei inimii. Autorul crede că aerul aspirat merge direct în ea.

3. Respiraţia reţinută constrînge inima şi o face să sufere şi să verse din ea otrava plăcerii şi a păcatului, după cum spun medicii; contrariile devin în ea leacurile contrariilor. Inima e astfel înfrîntă şi umilită sub amintirea lui Dumnezeu care, după cum învaţă Marcu Pustnicul, n-o dispreţuieşte văzînd-o în această stare.

4. In reţinerea respiraţiei, toate puterile sufletului se concentrează în spirit şi, prin el, în Dumnezeu, ceea ce e lucru admirabil. Tot astfel, prin acest act de încordată concentrare, omul raportează la Dumnezeu întreaga creaţie sensibilă şi intelectuală, fiindcă omul o conţine în el ca miraculos şi tot el e legătura dintre ea şi Dumnezeu, cum învaţă Sf. Grigore al Tesalonicului.

Să reţinem această idee că în rugăciunea minţii participă, prin om, întreaga creaţie. Ea e o idee foarte scumpă ruşilor.

Nicodim Aghioritul ne spune că prin rugăciunea mintală „descopere harul ascuns în inimă" şi devine conştient că Dumnezeu locuieşte în ea. Ideea aceasta a conştiinţei harului e, de altfel, generală la isihaşti. Însuşi Sf. Ioan Scărarul o afirmă cînd ne asigură că practicantul rugăciunii lui Iisus îşi vede propriul corp transfigurat în lumina dumnezeiască. Ea a căpătat însă un prestigiu extraordinar prin sublima experienţă mistică a lui Simion Noul Teolog şi prin doctrina formulată de el.

Independent de erorile ştiinţifice, pe care le găsim atît la Nichifor Monahul cît şi la Nicodim Aghioritul şi, desigur, la toţi autorii din intervalul de timp ce-i desparte, esenţa spirituală a rugăciunii lui Iisus constă în tendinţa de a demonstra experimental înălţătorul adevăr că trupurile noastre sînt şi pot să fie temple ale Duhului Sfînt.

Ea e rugăciunea **transfigurării**, care e caracteristica sublimă a ortodoxiei noastre.

XVI.

RUGĂCIUNEA LUI IISUS, ESENŢA PAISIANISMULUI

Rugăciunea minţii sau rugăciunea lui Iisus, care se mai numeşte şi rugăciunea cordială sau rugăciunea contemplativă, fără să constituie întreaga spiritualitate ortodoxă, am afirmat că e o caracteristică esenţială a ei. Întemeiată pe o doctrină ascetico- mistică, cu justificare scripturistică şi cu străveche bază sinaitică, — doctrină a cărei lamură, adunată din douăzeci şi cinci de scriitori celebri, se găseşte înmănunchiată în crestomaţia care poartă numele de **Filocalia** —, practicată cu înflăcărare din veac în veac, atrăgînd atenţia întregii lumi creştine prin forma izbitoare pe care i-o dă **metoda** din veacul al XIV-lea şi doctrina despre natura luminii taborice a lui Grigore Palama din acelaşi veac, ea se generalizează din ce în ce mai mult în secolele următoare şi se răspîndeşte pe întreaga arie geografică a lumii ortodoxe.

Sînt, fără îndoială, multe elemente, care au colaborat ca să dea impuls acestei generalizări. Studiul lor ar putea face obiectul unui tratat aparte. Noi însă ne vom mulţumi să spunem în treacăt că unul din aceste elemente e prestigiul scriitorilor care au teoretizat-o şi au practicat-o. Printre ei se numără un Gură de Aur, un Dionisie Areopagitul, un Maxim Mărturisitorul, un Ioan Climax, un Isihie, un Filotei, un Diadoh, un Dorotei, un David de Foticeea, un Grigore Sinaitul, un Grigore Palama, un Simion al Tesalonicului, un Nil Sinaitul, un Nil Sorschi, un Dumitru al Rostovului, un Marcu Pustnicul, un Marcu al Efesului iar dintre patriarhii Bizanţului, afară de Gură de Aur, un Fotie, un Calist, un Ignatie.

Un alt element care a dat impuls acestei generalizări e doctrina despre conştiinţa harului din om, a lui Simion Noul Teolog. Am văzut că el nu e autorul **Metodei**, cum s-a crezut pînă către sfîrşitul veacului trecut, dar doctrina şi experienţa sublimă a acestui sfînt, a cărui viaţă se cumpăneşte pe anul 1000, au contribuit în mare măsură la practicarea acestei rugăciuni. Simion învaţă că numai un cadavru nu poate fi conştient de prezenţa harului. Harul divin e în noi în măsura în care devenim conştienţi de el prin experienţa mistică lăuntrică. Nimeni, ori cu cîte haruri ar fi fost uns prin Tainele Bisericii, nu poate fi teolog sau creştin dacă

n-a ajuns la experimentarea personală a prezentei divine lăuntrice. Discutată şi combătută, această învăţătură, incomodă pentru unii, a avut darul să generalizeze practicarea rugăciunii minţii, ca o cale sigură ce duce la contemplaţie, adică la experienţa conştientă a Duhului Sfînt. Socotită mai înainte ca o îndeletnicire rezervată celor desăvîrşiţi, rugăciunea aceasta se va propune de acum încolo oricui năzuieşte să devină conştient de unirea cu Dumnezeu.

Un alt element al generalizării e însăşi „arta" acestei rugăciuni, care e, în fond, o sistematizare simplă şi practică a întregului aparat, atît de complicat, al ascezei şi al misticii, şi un fel de culminare a lui. O artă „rapidă şi ştiinţifică".

Un element de mare însemnătate e credinţa în puterea atribuită „dulcelui nume" invocat, al lui Iisus, focarul central al oricărei vieţi, religioase.

Şi, în sfîrşit, un element de o însemnătate istorică epocală e apariţia stareţului Paisie şi a marei mişcări duhovniceşti pe care a stîrnit-o el în tot cuprinsul ortodoxiei. Mulţumită lui, rugăciunea minţii devine aproape un bun comun ortodox, începînd din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea pînă în zilele noastre. El o reînvie la Atos, el o familiarizează în monahismul moldo-valah, el o generalizează în Rusia pravoslavnică. Nu vrem să spunem cu aceasta că, înainte de dînsul această rugăciune n-ar fi fost cunoscută în Ţările Româneşti şi în Rusia, care erau în permanentă legătură cu Marea Biserică a Răsăritului. În sistemul său de organizare a vieţii monahale, Paisie o introduce însă ca regulă superioară de rugăciune zilnică pentru fiecare călugăr.

Marele stareţ al Mînăstirii Neamţului e totodată un practicant al rugăciunii lui Iisus, un teoretician al ei şi un dascăl al mulţimilor călugăreşti. Studiindu-se opera lui în sînul Bisericii noastre româneşti, s-a ajuns la concluzia cunoscută de toţi că el a creat o mare epocă de reînnoire religioasă prin reforma regimului monahal şi prin strălucirea culturii teologice rezultată din traducerile Sfinţilor Părinţi puse la cale de dînsul. E profund regretabil însă că istoricii noştri, care s-au ocupat de această epocă, fie laici ca N. Iorga, fie teologi, n-au observat mai de aproape esenţa însăşi a paisianismului. **Această esenţă este eminamente mistică. Ea constă din ridicarea spiritului monahal de la nivelul obişnuit al psalmodiei la înălţimea sublimă a contemplaţiei**. Duhul nou paisian se poate rezuma în două cuvinte: **studiu şi contemplaţie**. Studiu nu în înţelesul de simplă satisfacţie a curiozităţii teologice, fie ea oricît de legitimă, ci de adîncă pregătire a intelectului pentru contemplaţie. Dacă ignorăm acest sîmbure de lumină al paisianismului, mişcarea nu rămîne decît cu o valoare cultural-teologică, cum a fost socotită pînă acum printr-un mod de a o înţelege cu totul periferic. Opera epocală a stareţului Paisie nu poate fi valorificată real decît dacă o considerăm în continuitatea marelui curent de spiritualizare isihastă, în sensul larg şi bun al acestui cuvînt.

Sîntem fericiţi că în anii din urmă ne-a venit un ajutor, pentru acest mod nou de a interpreta paisianismul monografia istorică a protoiereului Serghie Cetfericov tradusă în româneşte de P.S. Nicodim, Mitropolitul Moldovei (Prot. Serghie Cetfericov, **Paisie**, Ed. Mînăstririi Neamţu, 1933). Părintele Cetfericov nu se ocupă în mod deosebit de spiritualitatea paisiană, dar din numeroasele documente, pe care le aduce monografia sa, privitoare la viaţa şi învăţătura lui Paisie precum şi la universalitatea ortodoxă a influenţei exercitate de marele stareţ, reiese cum nu se poate mai limpede această spiritualitate.

Născut la Poltava, dintr-o familie malorusă, în anul 1722, Paisie moare în anul 1794 ca stareţ al Mînăstirii Neamţului, unde i se odihnesc oasele. E un copil în care vocaţia duhovnicească se afirmă de la început. Copii sînt vorbăreţi; el tace şi parcă ar fi mut. Lecturile lui dintîi sînt ca şi cele de pe urmă: cărţile ascetice. Vor să-l pregătească pentru preoţia de mir; el nu se visează altceva decît călugăr. Studiază cîţiva ani la Academia ortodoxă a Kievului. E parcă un dar din dar. România a dat Rusiei pe Petru Movilă, întemeietorul acestei Academii. Rusia ne va da în schimb pe stareţul Paisie. Studiile la Kiev i se par prea profane. În mintea lui arde mirajul unei înalte şi curate vieţi duhovniceşti. Se rupe de maică-sa, de şcoală şi de tot şi fuge în lumea largă s-o caute. Pentru ucrainienii din vremea aceea, mirajul duhovnicesc îl exercită mînăstirile României. Cartea părintelui Cetfericov e plină de omagii fierbinţi pentru monahismul nostru de odinioară, pentru frumuseţea şi rodnicia pămîntului nostru pentru spiritul de frăţească ospitalitate creştină al voievozilor şi ierarhilor noştri. Cîţiva ani, tînărul Paisie vagabondează prin Moldova şi prin Muntenia, din mînăstire în mînăstire şi din schit în schit. El caută mereu un magistru duhovnicesc, care să-l iniţieze în, lucrurile înalte cum dorea sufletul său arzător. Să însemnăm din această vreme legătura lui cu stareţul Vasile al mînăstirii Poiana Mărului munteană. Vasile e tot de origine rusă, e cărturar, editează autori isihaşti şi scrie despre rugăciunea lui Iisus. Sîntem înainte de anul 1746. În acest an, Paisie pleacă din Muntenia la Athos, din frica smerită ca Vasile să nu-l facă preot. În Athos trăieşte pînă la 1764, ani foarte aspri de sărăcie cumplită. Sfîntul Munte e în această vreme părăginit de urgia turcească. În zadar caută Paisie fantomele maeştrilor în care s-a înflăcărat odinioară focul Duhului Sfînt.

E singur. Stareţul Vasile din Valahia, bătrîn, îl reîntîlneşte aici. Are mare înrîurire asupra lui. Discută între altele despre rugăciunea minţii. Paisie îşi face o comunitate restrînsă. Primul tovarăş de viaţă aspră, cu trei ore de somn e un român, Visarion. Apoi sînt doisprezece români şi cinci slavi. Îl preocupă enorm lectura patristică. Împrumută cărţile de la fraţii sîrbi şi bulgari. Dar aceste cărţi de spiritualitate sînt foarte rare. Multe le ştie numai din titluri. În comunitatea sa practică rugăciunea lui Iisus. Un călugăr, Atanasie, îl acuză din această pricină.

El se apără în faţa marelui sobor şi acuzatorul îşi cere iertare. Cînd Paisie, preot acum, slujeşte Sfînta Liturghie, are faţa transfigurată şi darul lacrimilor îl împiedică adesea să continuie slujba. Darul lacrimilor e, după maeştrii spirituali, semn al prezenţei Duhului Sfînt.

Care anume sînt preocupările lui cărturăreşti în Athos? Ne-o spune singur: „Mai întîi am început cu sîrguinţă şi cu ajutorul lui Dumnezeu să adun cu mare greutate şi cheltuială cărţile Sfinţilor Părinţi care învaţă despre **ascultare** şi **pază** (trezvie), despre **atenţie** şi **rugăciune**". (Cetfericov, op.cit. p. 233). Aceste cărţi însă erau traduse într-o slavonă aproximativă şi cum erau necesare „pentru nevoile noastre"... „m-am apucat să scriu cu mîna mea cartea Sfîntului Isihie, presbiterul Ierusalimului, şi a Sfîntului Filotei Sinaitul şi a sfîntului Teodor al Edesei, după patru copii slavone pentru a le clarifica înţelesul". Traducerile acestea nu-l mulţumeau însă şi, după multe căutări prin mânăstirile Athosului, descopere la un grec copist următoarele tratate elineşti: al Sfîntului Antonie cel Mare, al Sfîntului Filotei, al Sfîntului Isihie, al Sfîntului Diadoh, al Sfîntului Talasie, al Sfîntului Simion Noul Teolog „**Cuvînt despre rugăciune**", al Sfîntului Nichifor Monahul „**Cuvînt despre rugăciune**", al Sfîntului Isaia şi alte asemenea cărţi (Cetfericov op.cit.).

Paisie puse să i se copieze aceste cărţi elineşti. El le va lua în Moldova ca să rectifice textele slavone după originale şi să traducă pe cele încă necunoscute.

Prin urmare, în Athos el practică rugăciunea lui Iisus. Atît el cît şi comunitatea lui româno-slavă. Cărţile pe care le caută sînt cele isihaste. Şi nu le îndreaptă şi nu le va traduce din interes pur cultural, ci pentru nevoile vieţii spirituale a lui şi ale fraţilor lui de comunitate. Noua regulă a comunităţii acesteia era acum alcătuită şi va rămîne în Athos chiar după plecarea lui.

Evenimentul acesta are loc în anul 1764 cînd Paisie cu 64 de fraţi, cu cărţile isihaste şi regula cea nouă, se îmbarcă pe două corăbii ca să se stabilească „în ţara ortodoxă a Moldovei".

Lucrul principal care ne interesează aici e că Paisie practica rugăciunea lui Iisus în forma ei cea mai înaltă, adică în forma contemplativă. Cetfericov scrie că stareţul nostru „se distingea printr-un dar neobişnuit de rugăciune înflăcărată şi cu lacrimi în timpul căreia faţa lui întotdeauna luminoasă şi cuviincioasă se lumină şi mai mult şi se aprindea de focul lăuntric al simţului rugăciunii" (Cetfericov, op.cit.). Biograful său, care i-a fost ucenic timp de 30 de ani, istoriseşte că l-a văzut răpit în contemplaţie. „M-am uitat la el şi am văzut că faţa lui era ca de foc, în vreme ce de obicei era palidă albă. Atunci mă cuprinse o frică. Stînd puţin, am zis cu glas mai tare rugăciunea. Stareţul nici de astădată nu răspunse. Atunci am înţeles că era cufundat în rugăciune din care pricină se şi aprinsese faţa lui" (Cetfericov op.cit.). Uneori, cînd cuvînta călugărilor, figura îi strălucea de acelaşi foc

lăuntric al harului. Rugăciunea lui provoca vindecări extraordinare şi lumina ei îi dădea o profundă cunoaştere de sine, care, pentru isihaşti, preţuieşte mai mult chiar decît vederea unui înger. Această cunoaştere de tine însuţi, această privire înlăuntrul tău ca prin transparenţa unei imaterializări, e specifică rugăciunii mintale. Marii ei practicanţi au toţi faţa strălucitoare ca a lui Moise sau ca a Mîntuitorului pe muntele Taborului şi se văd pe dinăuntru transfiguraţi de o lumină dumnezeiască. La Paisie, darul rugăciunii e verificat îndelung de contemporanii şi ucenicii săi. Îndată după moartea lui, fără să-i aştepte canonizarea, ei alcătuiesc o slujbă specială, cu stihiri şi canoane, pentru invocarea lui ca mijlocitor cu puterea extraordinară a rugăciunii aşa cum se dovedise pe pămînt. Un studiu amănunţit ne-ar dovedi uşor că viaţa lui Paisie adevereşte toate regulile experienţei mistice. Omul acesta, straniu de slab şi de palid, de parcă n-ar fi avut niciodată sînge în el, şubred şi bolnăvicios încă de tînăr, avînd partea dreaptă a trupului o rană de sus pînă jos, desfăşură o energie de proporţii fantastice. Umblă pelerin peste ţări şi mări, învăţă graiuri vii şi adînceşte pe cele moarte, organizează comunităţi şi le conduce zilnic, primeşte vizitatori zilnic, predică zilnic, doarme trei ore pe noapte, transcrie cărţi, îndreaptă pe unele, traduce altele, supraveghează un vast aparat cărturăresc în acelaşi sens, — la Neamţ s-au găsit scrise numai de mîna lui peste 350 de volume — , are totuşi timp să alcătuiască antologii şi tratate personale şi totodată să întreţină o vastă corespondenţă cu Muntenia, cu Athosul, cu nemărginita Rusie. E ceva într-adevăr supraomenesc în această energie legată numai de-o aşchie de trup.

Practicant al rugăciunii lui Iisus, Paisie e şi un maestru al ei. Căci rugăciunea aceasta e, după spusa lui Isihie şi a lui Nichifor Monahul, „o artă duhovnicească". Ea se învaţă de la maestru la ucenic. Sînt foarte puţini aceia, zice Paisie, care au primit-o în dar direct dela Dumnezeu. Cei mulţi trebuie, prin urmare, s-o deprindă.

Marea reformă monahală săvîrşită de el, de o valoare universală pentru ortodoxia modernă, constă din reglementarea pentru viaţa obştească din mânăstiri a rugăciunii lui Iisus. El ridică dintr- odată nivelul acestei vieţi obşteşti de la psalmodia mecanică la discursul interior al meditaţiei şi la contemplare. **Lucrul acesta reiese categoric din regula monastică alcătuită de dinsul la Athos şi aprobată de mitropolitul şi de sinodul Moldovei cind Paisie se aşează stareţ la Dragomirna, în 1764**. Textul întreg al acestei reguli îl găsiţi în cartea părintelui Cetfericov (p. 256–269). Esenţa ei este, sărăcia absolută, ascultarea absolută prin „tăierea voiei", tăcerea şi interdicţia conversaţiilor dintre călugări, lectura patristică, meditarea Scripturii, a morţii şi a iadului, mărturisirea zilnică la duhovnic, iar pentru cei tineri de două ori pe zi chiar, dar mai ales rugăciunea lui Iisus, continuă. Paragraful VI al Regulei se ocupă în special de lucrul acesta: „prin chi-

lii, fraţii trebuie să trăiască în frica lui Dumnezeu şi după predania Sfinţilor Părinţi, **mai presus de orice nevoinţă preferînd rugăciune cu mintea cea săvîrşită în inimă de iubirea de Dumnezeu şi izvorîtă din virtuţi** cum învaţă despre aceasta mulţi Părinţi purtători de Dumnezeu. Dar cari Părinţi învaţă despre rugăciunea minţii? — lămureşte Regula mai departe. Sf.Ioan Gură de Aur, Sf. Calist al II-lea Patriarhul Constantinopolei, Sf. Simion, Mitropolitul Tesalonicului, Sf. Diadoh, Episcopul de Foticeea, Sf. Isihie al Ierusalimului , Sf. Nil Sinaitul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Petru Damaschinul, Sf. Simion Noul Teolog (pe care îl crede autorul Metodei !), Sf. Grigore Sinaitul, — toţi aceştia şi alţi Sfinţi Părinţi dau învăţături despre rugăciunea minţii".

Examinarea acestei Reguli ne face să vedem că peste ascetica materială, obişnuită în viaţa cenobită, se suprapune ascetica spirituală înaltă, acea „pază a spiritului sau a inimii" caracteristică isihasmului sinaitic. Totul e organizat în vederea rugăciunii lui Iisus. **Isihia** adică tăcerea, liniştea sau pacea, paza spiritului şi rugăciunea revin mereu în preocupările stareţului către păstoriţii săi. „Cine-şi stăpîneşre limba, — învaţă el într-o scrisoare către ei — ,îşi păzeşte sufletul de întristare . De la limbă vine viaţa şi moartea; cei mai bătrîni să înveţe pe cei mai tineri şı neexperimentaţi. În toţi trebuie să fie smerenie,bunătate şi dragoste. Trebuie să vă întăriţi cu temerea de Dumnezeu, cu amintirea morţii şi a veşnicilor munci. În fiecare zi trebuie să vă mărturisiţi cugetele la stareţ. Rugăciunea lui Iisus să o repetaţi necontenit" (Cetfericov, op.cit., p. 272–273).

Regula, întărită de Biserica Moldavă, se respectă cu sfinţenie. Comunitatea trece de la Dragomirna, căzută sub austrieci, la Secul şi de aici la Neamţ, după insistenţele voievodului ţării, impresionat adînc el însuşi de strălucirea fără pereche a acestui fel de viaţă duhovnicească. La sfîrşitul veacului al XVIII-lea Neamţul devine supremul centru de iradiere spirituală pentru întreaga ortodoxie. El e acum ceea ce fusese Athosul în veacul al XI-lea şi al XIV-lea, şi ceea ce fusese Sinaiul în veacul al VII- lea Studiul şi rugăciunea contemplativă sînt cele două focare de viaţă ale paisianismului. Regimul de la Neamţ e adoptat rînd pe rînd de mănăstirile din Moldova şi din Muntenia. Grigore, ucenicul direct al lui Paisie şi prodigiosul traducător, ajunge mitropolit al Ungrovlahiei. Veniamin Costache el însuşi e înflăcărat de spiritul paisian. Poate niciodată Biserica noastră strămoşească n-a adiat mai fecund de văpaia creatoare a Duhului Sfînt ca în această vreme. De la ierarhi şi pînă la călugării umili e unul şi acelaşi elan de transfigurare dumnezeiască. Eu sînt absolut sigur că dacă Mîntuitorul nu ne-a pedepsit pentru prăbuşirile morale şi pentru nevredniciile ce-au urmat şi dacă El totuşi a acoperit de slavă neamul nostru, ridicîndu-i toate umilinţele istorice, această bogată îndurare i-a fost cucerită de veacul transfigurat al paisianismului. E veacul de aur al ortodoxiei româneşti.

În Rusia pravoslavnică, Paisie găseşte un ecou de proporţii epocale. Cartea lui Cetfericov ne spune că peste o sută de mănăstiri principale din tot cuprinsul împărăţiei îi adoptă regula. Secolul al XIX-lea rus se caracterizează prin misticismul paisian. Doi factori contribuie la această miraculoasă răspîndire: ucenicii slavi formaţi la Neamţ şi traducerile slavone ale lui Paisie şi ale numeroşilor săi colaboratori, plus apostolatul epistolar desfăşurat de el peste întreaga Rusie, de aici, de la poalele Carpaţilor. Neamţul devine un loc de pelerinaj pentru ruşii evlavioşi. Filocalia, această antologie a isihasmului, tălmăcită întîia oară în slavoneşte de Paisie, ajunge cartea reprezentativă a misticismului pravoslavnic, după mărturisirile tuturor marilor teologi moderni ai ruşilor. În monahismul lor îşi face apariţia o nouă instituţie sui generis: „stăreţismul". Mănăstirea are pe lîngă egumenul titular o personalitate religioasă nealeasă de nimeni, dar impusă prin puterea excepţională a spiritului. Stareţul e un director de conştiinţă duhovnicească pentru monahi, pentru poporul de rînd şi pentru intelectualii căutători de Dumnezeu, deopotrivă. Modelul e Paisie. Şi stareţii aceştia au cu atît mai mare influenţă asupra sufletelor cu cît se dovedesc mai înflăcăraţi de rugăciunea tainică a lui Iisus.

Sihăstria Optina devine centrul rus al misticismului paisian. Ea joacă un rol covîrşitor nu numai pentru viaţa bisericească, dar şi pentru viaţa intelectuală a Rusiei. Filaret, practicant al rugăciunii lui Iisus, ajunge duhovnicul soţiei lui Kirievschi şi- l converteşte la ortodoxie. Kirievschi devine, alături de Homiocov, doctrinarul slavofilismului. Un al slavofil, filozoful Constantin Leontiev, după o şedere la Athos, se sfîrşeşte ca monah la Optina. Aici îşi caută alinare Nicolae Gogol, frămîntat de dramaticele sale nelinişti religioase. Aici îşi caută repaosul sufletesc zbuciumatul Leon Tolstoi. Aici îşi găseşte modelul pentru „stareţul Zosima" Feodor Dostoievschi. Romanul său „Fraţii Karamazov" e, de fapt, romanul misticii paisiene. Aici vine genialul Vladimir Soloview cel mai mare filozof al Rusiei. Paisianismul, ne spune părintele Cetfericov, e în floare pînă la revoluţia bolşevică.

La Athos, ne spune tot el, a rămas pînă azi în vigoare în cîteva mînăstiri, Regula isihastă a marelui stareţ.

În rezumat, paisianismul a generalizat rugăciunea lui Iisus, făcînd din ea caracteristica modernă a misticii ortodoxe.

Am spus însă la începutul acestei prelegeri că Paisie e un practicant şi un maestru al rugăciunii mintale, dar totodată şi un teoretician al ei. Lucrul ne interesează foarte de aproape fiindcă, examinîndu-l, vom descoperi o evoluţie în felul de a înţelege această rugăciune. Şi anume părăsirea exagerărilor şi erorilor „ştiinţifice", ce erau gata s-o compromită în trecut.

Două împrejurări deosebite ca timp şi loc, dar identice ca fond, îl determină pe stareţul Paisie să scrie el însuşi despre rugăciunea minţii. Una e următoarea:

la cîţiva ani după aşezarea sa la Dragomirna, nişte călugări din munţii Moşenschi din Ucraina, instigaţi de un frate, se revoltă împotriva rugăciunii minţii şi aruncă cărţile care tratau despre ea. Provocat de această întîmplare, Paisie le scrie o epistolă explicativă, care nu mai e o epistolă ci un tratat în şase capitole. „Despre rugăciunea lui Iisus, care se săvîrşeşte de minte în inimă" (Cetfericov op.cit., p. 301).

A doua împrejurare se iveşte peste aproape 30 de ani, în 1793, cînd un călugăr Teopemt se revoltă iarăşi împotriva acestei rugăciuni şi o declară eretică. Teopemt acesta era din mănăstirea moldoveană Poiana Voronei. Toţi ceilalţi călugări din acea mănăstire, care avea cărţile despre această rugăciune aduse de la Neamţ, sînt partizanii ei şi cer ajutor lui Paisie. Un duhovnic expert e trimis de la Neamţ la Vorona să împace pe Teopemt, dar fără izbîndă. Atunci Paisie scrie călugărilor o epistolă, care e o apologie a rugăciunii lui Iisus. Cine e împotriva ei se întemeiază „pe nisipul minţii sale stricate", zice stareţul. Cine e ortodox o primeşte, fiindcă ea se întemeiază pe „o mare mulţime de mărturii ale preacuvioşilor şi de Dumnezeu purtătorilor Părinţilor noştri, a cărora copie v-o trimit odată cu aceasta " (Cetfericov, op.cit., p. 462). După îmbărbătările adresate călugărilor Voronei la practicarea mai departe a rugăciunii, îi sfătuieşte să-l readucă la calea ei şi pe revoltatul Teopemt, dar în caz cînd acesta se încăpăţînează în revolta lui diavolească, să fie exclus „cu dragoste" din mănăstire.

Din asemenea întîmplări, înţelegem că acolo unde se introducea Regula monastică a lui Paisie, rugăciunea lui Iisus devenea obligatorie cu excluderea din comunitate a celor care o hulesc. În ce priveşte această hulă, care tot se mai ridică ici şi colo, ne-o putem lămuri ca un ecou întîrziat cu veacurile, al contestaţiilor violente din vremea omfalopsihismului. Episodul acesta al Metodei trecuse de mult. Dimpotrivă, atitudinea marelui stareţ e hotărîtă contra acestui fel derizoriu de a practica rugăciunea lui Iisus. Fostul său duhovnic, stareţul Vasile de la Poiana Mărului din Muntenia, scrisese mai înaintea lui un studiu prefaţă la cartea lui Grigore Sinaitul, unde omfalopsihismul e condamnat. Stareţul Vasile, care, după toate semnele, trebuie să fi fost întîiul maestru al lui Paisie în arta acestei rugăciuni, spune că „unii **suferind cu totul de nepricepere nu ştiu măcar locul inimii şi socotind că el se află în mijlocul pintecelui îndrăznesc să facă acolo rugăciunea minţii**. Vai amăgirilor" (Cetfericov, op.cit.). Sîntem prin urmare la o distanţă enormă de greşelile omfalopsihice. În legătură cu această chestiune, Vasile face foarte preţioase distincţii între felurile de căldură ce se pot naşte în timpul rugăciunii. Trebuie să ştim încă o dată că rugăciunea minţii în forma ei cea mai înaintată, în stadiul pasiv sau contemplativ, devine o înflăcărare extraordinară a întregii fiinţe a omului. Practicantul e în acel moment ca un rug aprins al Duhului Sfînt. Afară de acest foc haric, mai sînt două feluri de căldură ce pot

apărea în timpul rugăciunii. Una e temperatura corpului, ce se ridică „de la rinichi" şi care e firească, şi nu e de temut; alta e căldura păcatului sau căldura erotică, pe care demonul cărnii o poate ridica tocmai pentru a profana această sfîntă rugăciune. Aceasta singură e de temut şi omfalopsihicii îi cad adeseori pradă. De aceea trebuie să se ştie precis că orice căldură percepută cu simţurile fizice nu vine de la har şi nu e rugăciune. Paisie în savantul său tratat atinge un subiect care nu „trece peste puterile lui", cum zice el cu smerenie, ci dimpotrivă, îl stăpîneşte cu o ştiinţă şi cu o adîncime uimitoare. El cunoaşte perfect şi doctrina şi evoluţia istorică a rugăciunii lui Iisus, care e „înflăcărarea cu focul serafimic" şi ai cărei practicanţi devin **„vase alese ale Duhului Sfînt"**. Ea vine dintr-o glorioasă tradiţie a spiritualităţii ortodoxe, fiindcă de demult e practicată, fie anahoretic, fie cenobitic **„în muntele Sinai, în schitul Egiptului, în muntele Nitriei, în Ierusalim şi prin mănăstirile dimprejurul lui, cu un cuvînt în tot Răsăritul şi în Ţarigrad şi în Sfîntul Munte Athos şi prin insulele mărilor, iar în timpul din urmă şi în Rusia Mare"** (Cetfericov, op. cit., p. 338). Introducînd-o şi reglementînd-o ca forma cea mai înaltă a vieţii duhovniceşti, el e conştient că se află în consensul general al ortodoxiei. Cine huleşte această rugăciune, **„huieşte sfînta noastră credinţă ortodoxă"** (Cetfericov, op. cit., p. 340). E foarte preţioasă justificarea dogmatică pe care i-o dă el. Mintea şi inima, care participă la această lucrare tainică, sînt părţile nobile din fiinţa omului, care a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Prin urmare mintea şi inima sînt foarte bune şi vrednic este ca mintea să aducă jertfa rugăciunii pe altarul inimii, în numele atotputernicului Iisus Hristos. Paisie deosebeşte foarte limpede cele două faze ale rugăciunii lui Iisus: meditaţia sau faza activă, pe care o numeşte „lucrare sau acţiune" şi contemplaţia sau faza pasivă, pe care o numeşte „vedenie". Vorbind de contemplaţie, el se întemeiază pe Grigore Palama „stîlpul nebiruit al ortodoxiei" pentru care rugăciunea minţii e consfinţită de însăşi Fecioara Maria cînd a intrat în Sfînta Sfintelor şi prin ruga ei a socotit **„sfinţita tăcere ca absolut necesară rugătorilor pentru convorbirea cu Dumnezeu"**. Faza activă e a începătorilor, faza pasivă a celor desăvîrşiţi. Adînc ca magistrul Eckart cînd ne vorbeşte despre Grund-ul sufletului, se arată Paisie vorbind de tăcerea mistică al cărei organ îl constituie „buzele minţii", adică despre acea parte din fiinţa noastră ale cărei misterioase antene iau contact cu Divinitatea în actul unirii mistice. **„Este o gură a minţii omului celui mai dinăuntru**, zice el, **cu ajutorul căreia omul devine părtaş al cuvîntului dumnezeiesc de viaţă dătător, care e pîinea ce s-a coborît din cer"** (Cetfericov, op. cit., p. 356). Cînd psalmistul zice: **„Gura mea am deschis şi am tras duh"**, el vorbeşte în sens spiritual, despre

gura minţii sau „gura Duhului Sfînt", prin care ideea de Dumnezeu pătrunzînd în tainiţa sufletului se încuie acolo şi devine laudă de-a pururea. Rugăciunea lui Iisus în faza contemplativă duce către acest misterios adînc al unirii în tăcere divină.

Chiar dacă n-am cunoaşte despre această rugăciune decît tratatul lui Paisie, el ar fi suficient pentru studiul ei. Fiindcă autorul, versat ca puţini alţii în acest subiect, aprofundat o viaţă întreagă, a utilizat în expunerea lui toate temeiurile scripturistice, patristice, doctrinale şi istorice, pe care o vastă ştiinţă şi experienţă familiarizată cu el i le puneau la îndemînă. Numeroasele sale traduceri din Sfinţii Părinţi conţin, fireşte, toate ramurile disciplinelor teologice, dar dacă examinăm lista lor, nu e greu să descoperim că majoritatea o alcătuiesc scrierile ascetice şi mistice, iar dintre acestea nu lipsesc monumentele literare ale spiritualităţii isihaste în sensul larg al acestui cuvînt. De asemenea scrisorile lui Paisie ne dovedesc că ceea ce l-a preocupat mai îndelung şi i-a dat mai mult de lucru în truda de tălmăcitor sînt tocmai aceste cărţi mult iubite ce corespundeau naturii mistice a sufletului său şi idealului său de viaţă spirituală în cuprinsul ortodoxiei.

Nu e nevoie să reproducem aici toate ideile din tratatul său despre rugăciunea lui Iisus, fiindcă ele sînt asemănătoare cu acelea care au reieşit din expunerea noastră de pînă acum. Ceea ce e interesant de subliniat e atenuarea greşelilor „ştiinţifice" în expunerea lui Paisie. În grija pe care o are de prestigiul rugăciunii şi în pasiunea pe care o pune pentru a o generaliza şi a o face iubită, el merge pînă acolo încît elimină din textele veacului al XIV-lea, pe care le citează, cuvintele şi expresiile de natură să nască discuţii şi să compromită rugăciunea. Astfel, bunăoară, citind faimosul fragment din **Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii**, (reprodus de noi în prelegerea respectivă) pe care se întemeia omfalopsihismul, el şterge toată partea compromiţătoare deşi era sigur că autorul Metodei e Simion Noul Teolog.

În Metodă textul sună astfel: „Închide uşa şi ridică-ţi spiritul mai presus de orice lucru deşert şi vremelnic, apoi sprijină-ţi barba în piept şi îndreptă-ţi ochiul trupesc cu spiritul întreg **spre mijlocul pîntecului, adică spre buric**, comprimă-ţi aspiraţia aerului ce **trece prin nas** aşa încît să nu respiri uşor şi caută cu mintea **înlăuntrul măruntaielor** pentru a găsi acolo locul inimii, unde obişnuiesc să se adune toate puterile sufletului".

În traducerea lui Paisie, acelaşi text apare modificat în felul următor: „Închide uşa, trage-ţi mintea de la orice deşertăciune, strînge-ţi barba în piept, îndreaptă-ţi împreună cu mintea şi ochiul simţului, încetineaza respiraţia ca să nu sufli prea slobod şi **încearcă cu cugetul să găseşti înlăuntrul în piept locul inimii**, unde le place să-şi aibă sălaş deobicei toate puterile sufleteşti".

„Mijlocul pîntecelui" şi amănuntul **ombilical** au dispărut. De asemenea **lăuntrul măruntaielor**. Inima s-a suit acum la locul ei firesc, adică în piept.

Cu alte cuvinte, principiul sincronismului psihofizic a rămas în vigoare, dar progresul ştiinţei a făcut să dispară grosolanele erori medievale. Rugăciunea minţii e de acum încolo eliberată de elementele compromiţătoare. Marele Paisie, după cum am văzut, o apără cu tăria unui om care i-a experimentat focul serafimic şi cu aparatul doctrinal al unui savant în materie, pentru a face din ea un bun comun al ortodoxiei moderne.

XVII.

POPULARIZAREA RUGĂCIUNII LUI IISUS. SENSUL EI COSMIC

Am afirmat că mulţumită ecoului din ce în ce mai larg, pe care l-a stîrnit paisianismul, rugăciunea lui Iisus a devenit un bun comun al ortodoxiei moderne. Progresul răspîndirii ei cunoaşte în a doua jumătate a veacului al XIX-lea o nouă etapă; din sfera monahală ea trece în straturile poporului credincios. După ce cucerise mănăstirea, ea merge acum să cucerească satul şi oraşul lumea sufletelor simple şi lumea cu psihologie complicată a intelectualilor. Fenomenul acesta de mistică popularizată se observă cu deosebire în Rusia pravoslavnică de dinaintea masacrului şi a pustiirii fără pereche în istorie săvîrşită de turbarea Antihristului iudaic. Acest fenomen de mistică popularizată, care nu trebuie confundat cu ceea ce se numeşte misticism popular, trebuie să ne intereseze în mod special. Misticismul popular, expresie care nu ascunde o nuanţă de ironie, se referă la o stare confuză de psihologie colectivă, în compoziţia căreia intră ca într-un bazar, elemente contradictorii de păgînism şi de creştinism, credinţe nejustificate şi speranţe false, idei învechite şi închipuiri dezolante, aur amestecat în gunoiul reziduurilor din veacurile care au trecut.

Mistica popularizată, care constituie fenomenul ce ne preocupă, e cu totul altfel decît misticismul popular. Şi ea ne interesează în mod deosebit tocmai fiindcă noi ştim că mistica religioasă, prin încarnaţiile ei cele mai reprezentative, e un fel de privilegiu al restrînselor elite spirituale dedicate vieţii contemplative. Studiul obişnuit al ei are în vedere aceste elite, aceste piscuri vizibile mai întîi pe zarea istorică a creştinismului.

Rugăciunea lui Iisus, care e o formă superioară de viaţă religioasă, generalizîndu-se în sfera monahală şi depăşind-o apoi, pentru a cuceri teren în masa poporului credincios, ne pune în faţă un aspect nou şi anume posibilitatea misticii pure de a se coborî din regiunea elitelor în regiunea sufletelor simple. E într-adevăr posibil lucrul acesta? Cu alte cuvinte, poate un ţăran sau un meseriaş, care trăieşte în mijlocul lumii lui, să realizeze o unire atît de înaltă cu Dumnezeu ca un anahoret sau măcar ca un monah intrat într-un regim de viaţă specială,

organizat numai în vederea acestui scop suprem? Din punct de vedere teologic, contemplaţia unitivă nu e un privilegiu care se poate legifera în favoarea cutărei categorii de oameni. Dumnezeu se descopere după capacitatea fiecăruia de a-l primi. Şi dacă în doctrina lui Dionisie Areopagitul e o idee admirabilă între o sută de alte idei admirabile, aceea este a participării divine ierarhizate după capacitatea fiecărei fiinţe. Ierarhia aceasta însă nu este stabilită nici de mine nici de tine, ci de tainica înţelepciune care conduce această lume şi cunoaşte după criteriul ei lăuntric capacitatea religioasă a fiecăruia. Iar această capacitate se numeşte cu un cuvînt: purificarea sufletului. Prin urmare, indiferent de categoria socială în care eşti încadrat, ceea ce decide e, într-o măsură, gradul de puritate a sufletului. Punctul de vedere teologic se verifică în istorie, care ne spune că Dumnezeu se descopere cînd voieşte, cum voieşte, şi cui voieşte, fie că insul fericit se numeşte anahoretul Antonie, egumenul Simion Noul Teolog, matematicianul Blaise Pascal, meseriaşul Jakob Bohm sau ciobanul Petre Lupu.

Posibilitatea popularizării misticii pure se mai poate discuta şi din alt punct de vedere. Omul de jos — să zicem ţăranul — are, prin condiţia naturală în care trăieşte, un suflet mai dintr-o bucată, adică mai simplu, mai concentrat. Simplitatea sau puritatea, pe care se străduieşte să o realizeze un monah rafinat prin metoda savantă şi alambicată a ascezei, omul simplu o are, într-un fel, din natură. Prin aceasta, el e mult mai susceptibil de Dumnezeu, adică de viaţa religioasă, oricît de înaltă, decît un intelectual complicat şi deformat de cultură. Nu vrem să repetăm printr-o asemenea afirmaţie, greşeala lui Dostoievschi, care era convins că poporul rus e un popor teofor numai fiindcă e popor şi fiindcă e rus. Dar acea vorbă adîncă a lui Tertulian: **anima naturaliter christiana** se verifică mai ales în religiozitatea caracteristică oamenilor care trăiesc mai aproape de natură, adică mai puţin complicaţi sufleteşte, mai dintr-o bucată, mai concentraţi şi mai simpli. Dacă extremele se atrag uneori, această simplitate psihologică naturală se apropie într-o măsură apreciabilă de simplitatea spirituală superioară, rezultată din laborioasa trudă ascetică. La ce oare năzuiesc purificările savante, pe care le cunoaştem, decît la obţinerea unei stări de „natură pură"? Ni se pare că un creştin simplu, din popor, care participă semi-conştient la harurile sacramentale oferite de Biserică, nu e atît de departe cît s-ar părea, de această stare de natură pură.

De aceea, posibilitatea unei mistici popularizate, fără să-şi diminueze înalta măiestrie, nu este o simplă iluzie, mai ales dacă, pe lîngă lucrurile spuse, intervine şi o tehnică tot atît de simplă care să modeleze acest suflet popular.

O asemenea tehnică de popularizare a misticii superioare prin rugăciunea lui Iisus apare în Rusia pravoslavnică în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Ea e concretizată într-o cărticică care poartă în original titlul de, **Mărturisirile unui pelerin către duhovnicul său.** Cărticica aceasta se găseşte tradusă în franţuzeşte

în colecţia **Irenikon**, sub numele de **Recits d'un pelerin russe**[1]. În privinţa datei cînd a apărut în ruseşte, traducătorul francez, întemeindu-se pe indicaţiile intrinsece textului, apreciază un interval de timp între războiul Crimeii şi eliberarea robilor din Rusia, — prin urmare, între anii 1856–1861. Autorul ei a rămas anonim. Profesorul Nicolae Arseniew (N. Arseniew: **Ostkirche und Mystik**) ne dă cîteva date ceva mai precise despre ea, şi anume că, alcătuită într-adevăr pe la jumătatea veacului trecut, a fost tipărită întîia oară în anul 1883 în oraşul Kazan, după un manuscris ce se găsea în posesia unui călugăr rus de la muntele Athos.

Cărticica aceasta „de-o neaşteptată şi uimitoare adîncime", — cum zice Arseniew —, care constă din patru povestiri, scrise în forma cea mai simplă cu putinţă, e în realitate o nouă metodă a rugăciunii lui Iisus; o metodă simplă, analitică, liberă de orice exageraţii sau aberaţii din trecut şi expusă în aşa fel încît s-o înţeleagă oricine. Am zice, un abecedar al rugăciunii mintale. Dar citind-o după cele ce ştim pînă acum în această materie, vom descoperi ca autorul nu scapă niciunul din elementele superioare ale artei de a te ruga lăuntric. El e un pelerin, un vagabond religios, cum existau mulţi în Rusia, rătăcind pe la mănăstirile cu faimă, pe la locurile cu moaşte, pe la mormintele şi icoanele făcătoare de minuni, mînat de gîndul ultim de-a ajunge măcar odată în viaţă pînă la Ierusalim. Aventurile pe care le povesteşte sînt toate de ordin religios, şi se petrec pe două planuri: unul lăuntric sufletesc, unde ne lasă să vedem pas cu pas cum evoluează rugăciunea; altul extern unde micile întîmplări ce-i ies în cale capătă rînd pe rînd înţeles din lumina ce se răsfrînge dinlăuntru asupra lumii înconjurătoare. Metoda, dezvoltarea rugăciunii, efectele ei interne şi externe sînt dozate cu un rar meşteşug în cursul povestirii, încît abia la sfîrşitul cărţii bagi de seamă că ai de a face cu un tratat practic, admirabil socotit şi fermecător expus.

Pelerinul, adică subiectul povestitor, e un ţăran lovit de nenoroc, care a pierdut şi familie şi stare, iar pe deasupra are şi un braţ înţepenit. El porneşte la voia întîmplarii care de fapt e voia lui Dumnezeu, prin Siberia prin sudul Rusiei şi va ajunge în cele din urmă la Ierusalim. În dumineca a 24 după Rusalii, auzi citindu-se în Biserică din Epistola I-a către Tesalonicieni: „Rugaţi-vă neîncetat"! Cum e posibil să te rogi neîncetat? Cuvîntul acesta i se înfige în minte şi nu va mai scăpa de el pînă nu-i va găsi dezlegarea. Îşi procură o Biblie, citeşte el însuşi textul Apostolului Pavel, dar tot nu înţelege cum vine lucrul acesta, să te rogi necontenit în orice loc şi în orice timp. O porneşte după cerşit lămuiri. Ascultă predicatori vestiţi, consultă experţi. Înţelege din toate acestea că e vorba de o rugăciune lăuntrică, dar nimeni nu ştie să-l înveţe cum s-o facă. În cele din urmă îşi desco-

1 Această carte se află deja în lucru la Editura „Arhetip". Circulă în copii dactilografiate de mai bine de 30 de ani.

peră maestrul căutat într-un călugăr bătrîn. Căci oricîte dizertaţii am asculta şi oricîte tratate am citi pentru a practica rugăciunea lui Iisus „e nevoie de o ştiinţă secretă nu numai de erudiţie". Bătrînul îi citeşte din Filocalie, care „e cel mai bun manual de viaţă contemplativă şi duhovnicească, deşi raportată la Biblie, ea e numai un ciob de geam prin care, privind, poţi îndura lumina soarelui". După ce l-a iniţiat astfel în ştiinţa lui Grigore Sinaitul, a lui Calist, Ignatie şi Nichifor — al cărui text cunoscut de noi e tot aşa de netezit aici ca şi traducerea lui Paisie —, bătrînul îi spuse că această rugăciune e condiţionată de un duh sărac şi de inimă curată. Prin urmare trebuie să se spovedească zilnic în timpul exerciţiilor. Urmează o primă încercare: să repete novicele cît va vrea el: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!". Ea nu dă fireşte, niciun rezultat; e obositoare şi plicticoasă. Atunci bătrînul îi prescrie s-o repete de 3000 de ori zilnic, nici mai mult nici mai puţin, în timp de merge sau lucrează sau şade sau se culcă. Pentru a număra precis îi împrumută şiragul său de mătănii, care îndeobşte e nedespărţit de rostirea ugăciunii. Porunca se execută întocmai. Îi vine cam greu, dar cînd se opreşte, simte nevoia să continue. După două zile o nouă cercetare a dohovnicului. Fiindcă a izbutit, o va repeta acum de 6000 de ori pe zi timp de 11 zile. Novicele simte un mare zel de a îndeplini întocmai porunca, fiindcă el ştie că faţă de duhovnic trebuie să te porţi ca faţă de Dumnezeu. Cînd se opreşte parcă îi lipseşte ceva, cînd reîncepe se simte liber şi voios. Conversaţia cu trecătorii îl dezgustă, izolarea îi face plăcere. Trebuie să se culce tîrziu şi să se scoale devreme.

Odată trecut şi termenul acesta, i se prescriu 12.000 de rugăciuni pe zi, fără termen doar cu examinarea la duhovnic din 15 în 15 zile. Uitasem să spunem că rugăciunea e orală. Începe să simtă limba ca paralizată. Degetul de la stînga cu care apasă pe mătănii îl doare, iar braţul e încălzit pînă la cot. Oboseală şi sforţare de a o înfrînge. Cînd o biruie, are şi mai multă bunăvoinţă şi plăcere. Într- o dimineaţă are impresia că rugăciunea e aceea care l-a deşteptat. Vrea să rostească obişnuitele rugăciuni dar limba se opune. Toată dorinţa lui e acum să repete rugăciunea lui Iisus. Ea merge aproape de la sine. E o mare mulţumire şi parcă trăieşte pe alt tărîm. Inima pune acum un zel avîntat; numărul prescris se încheie înainte de sfîrşitul zilei.

Bătrînul îi lămureşte că, fără să fi intrat în stare de har, Dumnezeu i se arată binevoitor. Cînd rugăciunea va intra în stare de har, adică va deveni „independentă, activă, lăuntrică şi duhovnicească", atunci voioşia de azi se va transforma în bucurie negrăită, ceva ca o pregustare a fericirii cereşti. Trebuie mereu inima curată, încredere şi zel în dragostea de Hristos.

De acum încolo, îi dă voie să o repete oricît va dori „Cu aceste indicaţiuni, zice pelerinul, trecui vara toată în rugăciunea mea orală neîntreruptă către Iisus Hristos şi simţeam în suflet o pace desăvîrşită". În tot acest timp el slujise ca paz-

nic la o grădină de zarzavat. Bătrînul călugăr muri şi-i lăsă moştenire mătăniile. Rămase singur cu rugăciunea. Dar toţi oamenii începeau să-i fie dragi şi toată lumea i se părea că-l iubeşte. Cu banii agonisiţi pe vară îşi cumpără o Filocalie şi porni din nou în lume. Parcurgea 70 km pe zi, dar nu simţea altceva decît că s-a rugat în acest timp. Cînd îi era foame, rugăciunea părea că e pîine, cînd îi era frig, că îl încălzea, cînd îl durea ceva, că lecuia. „Singura mea dorinţă este să mă rog, să mă rog fără încetare şi cînd mă rog sînt plin de bucurie."

Şi totuşi, aceasta e numai faza orală, faza psalmodică a rugăciunii lui Iisus. Faza „dohovnicească şi independentă" n-a venit încă. Dar acum pelerinul ştie bine ce însemnează: „Rugaţi-vă neîncetat!". Izolat prin singurătăţile pădurilor siberiene, cu o coajă de pîine de căpătat în traistă, el merge cu rugăciunea lui. Poposeşte sub arbori şi se adînceşte în Filocalie şi în Biblie pe care o înţelege din ce în ce mai bine. Sfinţii Părinţi au spus că Filocalia e cheia cu care descui înţelesurile mistice ale Sfintei Scripturi. Expresii ca: „omul lăuntric", „rugăciunea în Duh", „împărăţia cerurilor e în voi", „fiţi în Mine", „a se îmbrăca în Hristos", abia acum încep să-şi desfacă adîncul sensului. Ceea ce îl preocupă e cum să treacă la rugăciunea lăuntrică de la cea orală.

Dar pînă atunci să semnalăm o fază interesantă, de tranziţie: „după cîtva timp, zice pelerinul, simţeam că rugăciunea mea trece singură de pe buze în inimă, adică îmi părea că la fiece bătaie inima repetă de la sine cuvintele rugăciunii". 1) Doamne, 2) Iisuse 3) Hristoase, şi aşa mai departe. Încetai să mai rostesc rugăciunea cu buzele şi nu făceam decît să ascult cu luare aminte ceea ce rostea inima. „Simţea în ea un fel de durere dar şi năvală nestăpînită de dragoste pentru Hristos. Dacă l-ar fi întîlnit, I-ar fi căzut în genunchi şi s-ar fi tîrît în ţărîne, mulţumindu-i pentru această rînduială dăruită lui, păcătosul. Totuşi nu era încă rugăciunea interioară. Filocalia îi ţine loc de maestru. Pelerinul se hotărăşte să încerce:

„Începui deci cum ne învaţă Simion Noul Teolog, — adică **Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii** —, să privesc în inimă. Cu ochii închişi (deci altfel decît în originalul Metodei), concentrînd toate puterile imaginaţiei, îndreptam către inimă ochiul meu spiritual. Încercai să mi-o reprezint în partea stîngă a pieptului şi să-i ascult cu atenţie bătăile. Făcui aşa de mai multe ori pe zi, cîte o jumătate de oră şi la început nu simţii decît un sentiment de întunecime. Dar puţin cîte puţin, după un timp destul de scurt, putui să-mi reprezint inima în mişcările ei şi, cu ajutorul răsuflării, izbutii să introduc în ea şi să extrag rugăciunea lui Iisus, după cum învaţă Sfinţii Grigore, Calist şi Ignatie. Aspirînd aerul, priveam cu spiritul în inimă şi ziceam: „Doamne Iisuse Hristoase"; dîndu-l afară ziceam: „Miluieşte-mă". Repetai aşa de cîteva ori pe zi, la început cîte un ceas, apoi cîteva ceasuri şi în urmă aproape toată ziua. Dacă îmi cădea cu greu şi mă năvălea lenea

sau îndoiala, luam repede Filocalia, citeam din nou părţile unde se vorbeşte de rugăciunea lăuntrică şi iar simţeam rîvna şi zelul ei."

După trei săptămîni de exerciţii simţea în inimă o durere întovărăşită de o căldură şi de o bucurie extraordinară. Un sentiment de eliberare totală. Un zel şi mai intens pentru rugăciune. O dragoste şi mai arzătoare pentru „Iisus Hristos şi pentru toată făptura lui Dumnezeu". Era ca transfigurat şi răpit.Lacrimi de bucurie şi de recunoştinţă. O înţelegere cu totul nouă a lucrurilor. O trăire a omniprezenţei divine. Simpla invocare a numelui lui Hristos îl covîrşea de fericire. „Ştiam acum ce însemnează cuvintele: Împărăţia lui Dumnezeu e înlăuntru vostru"!

După cinci luni de practicare, rugăciunea interioară ajunsese ca o funcţie organică a fiinţei lui: ea nu se întrerupea nici în timpul somnului. Inima i se scălda într-o bucurie infinită. Trăia ca într-un extaz permanent, cu irezistibila dorinţă de a preamări pe Dumnezeu.

Iată care sînt roadele acestei rugăciuni după mărturisirile pelerinului rus: „O mîntuitoare dragoste de Dumnezeu, o pace lăuntrică, o răpire a spiritului, curăţenia gîndurilor, sprinteneală şi vigoarea membrelor, o bună stare generală, insensibilitatea faţă de boale şi de mîhniri, o nouă putere a judecăţii, o nouă înţelegere a Sfintei Scripturi, priceperea graiurilor tuturor făpturilor, excluderea oricărei deşertăciuni, o nouă ideea despre sfinţenia vieţii lăuntrice şi, în sfîrşit, certitudinea apropierii imediate a lui Dumnezeu şi a dragostei Sale pentru toţi".

Trebuie să adăugăm că toate roadele enumerate aici sînt aceleaşi ca efectele contemplaţiei extatice, aşa cum ne mărturisesc marii mistici fără excepţie, a căror acord unanim îl constată scriitorii teoretici.

De-a lungul celor patru povestiri, eroul nostru vine în contact cu oameni din toate straturile sociale; călugări, proprietari de moşii, ţărani, ofiţeri şi soldaţi, preoţi de mir şi paraclisieri, intelectuali subţiri, femei din popor şi femei din clasa cultă, tîlhari, negustori, oameni cu metehne fizice sau morale. Faţă de toţi şi de toate, el păstrează o egală bunătate şi voioşie, o fermecătoare îngăduinţă şi o apropiată înţelegere, toate atît de fireşti atîta de lipsite de orice afectare încît nici nu-ţi vine să crezi că sînt scrise, ci parcă de-a dreptul trăite. Dacă tîlharii îi pradă odată Filocalia la care ţinea ca la ochii din cap, el nu se mîhneşte, fiindcă ştie că nu trebuie să-şi adune comori pe pămînt. Şi printr-o întorsătură atît de firească a lucrurilor încît nici nu-ţi trece prin gînd s-o iei drept o minune, Filocalia îi vine înapoi! Orice i s-ar întîmpla, el are acum în suflet un ocean de pace pe care paiele evenimentelor pămînteşti n-o mai pot tulbura. Orice nenorocire l-ar izbi, el rămîne indiferent, fiindcă s-a ridicat într-o fericită apatie faţă de orice rău.

Marea lumină din suflet el nu poate s-o ascundă sau s-o păstreze numai pentru el. Simte nevoia s-o comunice, să-i facă şi pe ceilalţi să participe la ea. Aceasta nu patetic şi nici declamator, ci simplu şi firesc, cum apele curg la vale şi cum

florile îşi dau miresmele aerului. Pe oriunde trece şi cu oricine vine în contact, pelerinul nostru e un propagandist neostenit al rugăciunii lui Iisus, izvorul dumnezeieştii lumini şi bunătăţi. Unii îl privesc cu neîncredere, alţii îl ironizează, mulţi însă îl roagă să-i înveţe şi pe ei. Iar el atît aşteaptă! De-a lungul pelerinajului, rugăciunea lui Iisus trece din gură în gură, unind sufletele în lumina ei. Urmăriţi drumul unui cîntec nou cu melodie fermecătoare. El fluturã de pe buzele unuia pe buzele celuilalt, cu vraja-i lipicioasă, lăsînd în urmă ca o dîră de miere. Tot astfel rugăciunea acestui pelerin se insinuează în suflet cu melodia ei de lumină cerească legîndu-le între ele, transfigurîndu- le şi ridicîndu-le pe un plan superior de unde perspectiva lumii întregi se deschide castă şi pură ca în faţa lui Adam cel dinainte de căderе.

Stăpînind această artă de a se ruga, pe cît de anevoioasă la început, pe atît de simplă în urmă, prin ritmizarea trupului şi a sufletului după pulsaţiile eterne ale harului divin, pelerinul parcă ţine în mînă o cheie miraculoasă ce deschide uşile din adînc ale inimii, direct spre abisul de lumină al divinităţii.

Ceea ce e cu totul vrednic de remarcat e că influenţa rugăciunii lui Iisus, după concepţia cărţii nu se restrînge numai la sfera omenească, ci se exercită asupra naturii întregi. Ea are deci o înrîurire cosmică. Prin om, întreaga creatură participă la ea. Dacă prin ea se descoperă sensul înalt al Scripturii, tot astfel se descoperă sensul înalt al făpturii. „Şi cînd mă rugam în reculegerea intimă a inimii mele, povesteşte pelerinul, tot ceea ce mă înconjura îmi apăru fermecător şi miraculos: arborii, iarba, păsările, pămîntul, aerul, lumina păreau că-mi spun că totul a fost creat pentru om, că totul dovedea dragostea lui Dumnezeu pentru om, că totul se ruga lui Dumnezeu şi toate îi aduceau laude şi adorare. Atunci pricepui eu semnificaţia cuvintelor din Filocalie „înţelegerea graiului tuturor făpturilor", şi văzui că de acum încolo pot să vorbesc cu toate creaturile şi să mă fac înţeles de ele."

Un cîine ciobănesc pe care-l întîlneşte în pădurile siberiene, îl conduce prietenos pînă la coliba pădurarului. Un lup care îl atacă e îmblînzit dintr-o lovitură cu şiragul de mătănii. Fenomenele acestea de miraculoasă reacordare a omului cu fiarele sălbatice şi cu natura întreagă sînt foarte frecvente în mistică. Anahoreţii îmblînzesc leii pustiei şi se împrietenesc cu jivinele cele mai fioroase. **Patericul** şi **Haghiografiile** sînt pline de aceste înalte acorduri cosmice ale iubirii. Marele vizionar Isaac Sirul, din şcoala de îngrozitoare asceză şi grandioasă poezie a Sfîntului Efrem, are o inimă care se revarsă de milă clocotitoare pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru întreaga făptură şi chiar pentru nefericiţii diavoli. Franciscanismul cu lirismul său cosmic, — cu efuziunile dumnezeieşti ale fondatorului său, serafimicul stigmatizat de pe Muntele Verna, care predică păsărelelor despre porumbelul Duhului Sfînt, sau cu ucenicul său Anton de

Padova care predica peştilor din ape Evanghelia lui Hristos —, alcătuieşte cel mai înălţător capitol din toată cultura occidentală. Părintele Cetfericov ne vorbeşte de un ucenic al lui Paisie cu numele Protenie care stabilise o minunată prietenie cu păsările cerului. La anumite ceasuri din zi, el le deschide fereastra şi le poftea la masă. Cînd mergea la biserică, păsările îl petreceau pînă la uşă şezînd pe capul şi pe umerii lui, sau zburînd cu ciripiri împrejuru-i. Cînd intra la slujbă, ele se aşezau pe acoperiş şi-l aşteptau pînă ieşea, ca să-l petreacă din nou cu acelaşi alai pînă la chilie. Cînd eram profesor la Chişinău, am văzut acolo unul din obiceiurile cele mai profund creştine ce se mai păstrează din Rusia pravoslavnică. În ziua Bunevestiri se adună în faţa Soborului o mulţime imensă de copii, fiecare ţinînd în mînă cîte o colivie cu păsări captive. După sfîrşitul liturghiei, mitropolitul iese în faţa catedralei şi dă binecuvîntarea. Atunci, ca la un singur semn, coliviile se deschid şi păsările zboară fericite în libertatea văzduhului. Ce splendid e înţelesul acestei datini, care vine din adîncul de armonie cosmică al misticii nostre ortodoxe! Bunavestire e anunţarea Mîntuitorului lumii, e sărbătoarea bucuriei. Se cade, prin urmare, ca nu numai omul să se bucure de ea, ci făptura întreagă. Precum omul nu va mai fi captiv, nici păsărelele acestea nu vor mai fi. Trebuie să se bucure şi ele de libertatea mîntuirii universale ce se vesteşte.

Să nu ne închipuim că lucrurile acestea atît de mişcătoare în frumuseţea lor sînt o simplă poezie sentimentală. Ele au la temelie un mare adevăr dogmatic. După filozofia lui Ioan Damaschin, care rezuma lapidar doctrina nostră ortodoxă, omul e un **microcosmos**, adică o chintesenţă reprezentativă a marelui cosmos, al lumii întregi. Toate lucrurile au fost create înainte de el pentru ca el să vină în urmă ca un rege al tuturor făpturilor. Dumnezeu i-a dat lui puterea să le pună nume şi să le identifice, iar bucuriile, fără excepţie i se subordonau, în armonia pradisiacă a ierarhicei lor rînduieli. Omul e cununa creaturilor văzute şi legătura lor cu Dumnezeu ca microcosmos în care toate se rezumă. Fericirea lui e fericirea lor, nefericirea lui e nefericirea lor. Ele se bucură prin el sau suferă prin el. Căderea lui e şi durerea lor, precum căderea unui rege e durerea întregului popor. Nichita Stethatos (Citat de N. Arseniew, **op. cit.**, p.100 şi de **„Recits d'un pelerin russe"** p.65) exprimă admirabil această idee cînd zice: „După constituţia lăuntrică a sufletului se schimbă şi natura lucrurilor". Omul e un centru de iradiaţie pentru întreaga făptură. Sufletul pur iradiază puritatea în toate lucrurile. Sufletul lui otrăvit de păcat otrăveşte natura lucrurilor. În păcatul omului, natura participă împreună cu el la osînda stricăciunii şi a morţii. „În lume tulburare veţi avea" spune Mîntuitorul ucenicilor. Şi această tulburare nu e altceva decît repercursiunea descumpănirii din omul — microcosmos în marele cosmos. Apostolul Pavel exprimă aceeaşi idee într-o frază grea de melancolie care

s-ar schimba în pesimism dacă n-ar fi susţinută de o speranţă eroică. „Ştim că pînă în ziua de azi toată firea suspină şi suferă durerile naşterii" (Rom. VIII, 22). Aceasta nu din pricina ei, ci din pricina păcatului omului.

Sentimentul acesta al durerii universale, al participării cosmice la tristeţea omului, caracterizează concepţia romantică despre lume. De aceea mi se pare că Henri Bremond a avut o intenţie genială când a văzut în romantism un reflex al misticii creştine. Prin om a intrat păcatul în cosmos, ne învaţă doctrina ortodoxă, adică din pricina lui suferă şi suspină întreaga făptură. Reamintiţi-vă marele moment dramatic de pe Golgota, cînd Fiul Omului îşi dă duhul, soarele se întunecă, cerul se despică de fulgere şi trăsneşte, pămîntul se cutremură, temeliile lumii se zguduie în spasmul cosmic care întovărăşeşte spasmul ultim al răstignitului. Universul tot participă la moartea de pe Cruce fiindcă Iisus Hristos, Cuvîntul, e raţiunea de a fi a făpturii universale.

Creştinismul nu consideră, pe om izolat de lumea creaturală, precum nu consideră această lume izolată de Ziditorul ei.

La lumina acestei idei, putem înţelege mai bine gîndul profund al lui Nicodim Aghioritul, întemeiat pe Grigore al Tesalonicului (Hausherr, op. cit., p. 110), că omul în rugăciunea lui contemplativă aducea în faţa lui Dumnezeu întreaga lume sensibilă şi inteligibilă, pe care o rezumă şi o conţine în el ca microcosmos. Poezia rituală a Bisericii noastre e străbătută de la un capăt la altul de această idee. O expresie magnifică o îmbracă în Sfeştania pentru ploaie. Omul bîntuit de secetă împreună cu natura întreagă dă glas în această rugăciune, smulsă din nenorocirea tuturor ogoarelor, semînţelor, ierburilor, arborilor, păsărilor şi animalelor, văzduhurilor; întreaga lume creaturală, îngrozită, participă la implorarea milelor cereşti, înfrăţită într-o solidaritate universală de o covîrşitoare putere. Nu mai e atunci omul singur, care se roagă, ci cosmosul întreg capătă grai prin el.

După dispoziţia lăuntrică a sufletului omenesc se modifică natura lucrurilor. Şi dacă în stare de păcat, omul vede toate lucrurile din jurul lui otrăvite de suferinţă şi suspinînd după mîntuire — din pricina sfărîmării acordului dintre el şi ele —, omul, ridicat din nou la starea desăvîrşirii, va avea cu totul altă perspectivă asupra lumii; perspectiva acordului restabilit între el şi ea. Acea „înţelegere a graiului tuturor făpturilor" de care ne vorbeşte pelerinul rus întemeiat pe Filocalie e un adevăr adînc experimentat de cei desăvîrşiţi în ortodoxiei. Desăvîrşirea contemplativă e realizarea chipului şi asemănării lui Iisus Hristos în noi, sau mai direct e Iisus Hristos" care trăieşte de acum încolo în noi. Prin el, reintrăm în raţiunea de a fi a lumii. Tainele înţelesului ei ni se redeschid. Căci satisfacerea dreptăţii dumnezeieşti în opera mîntuirii nu-i altceva decît reaşezarea omului prin Iisus, în acordul armoniei universale, acord sfărîmat prin păcat. Lui Adam toate lucrurile i se supuneau fiindcă el însuşi era subordonat legii dumnezeieşti a

universalei armonii. Un om ridicat din nou la desăvîrşire, retrăieşte, faţă de lume, sentimentul de înfrăţire paradisiacă a lui Adam. Ochiul lui vede acum lucrurile din perspectivă divină. De aceea, zice pelerinul rus, împreună cu Filocalia „Cel care a ajuns la adevărata rugăciune şi la adevărata dragoste nu mai vede deosebirile dintre un drept şi un păcătos; el iubeşte totul deopotrivă şi nu osîndeşte pe nimeni, ca Dumnezeu care trimite soarele şi ploaia peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi.

Că în această nouă stare de acord restabilit, leii pustiei se gudură ca nişte cîini credincioşi pe lîngă anahoreţi, crocodilii Nilului se fac luntre şi punte sub pasul lor, sperioasele păsări caută ocrotire în chiliile lor, sau corbii prădalnici devin, în mod gratuit furnizori alimentari ai profeţilor, aceasta nu e simplă poemă imaginativă, sau simplă mitologie. Gîndiţi-vă la minunile pe care le săvîrşesc, printr-o casnă îndelungată, îmblînzitorii de fiare sălbatice. Care e secretul acestor minuni? Fiarele şi toate vietăţile ştiu din instinct că omul le este vrăjmaş. Ei bine, toată arta dresării sau a îmblînzirii constă din a le deprinde să înţeleagă că omul nu le e vrăjmaş ci prieten. E anevoioasă şi lungă această artă, fiindcă ruptura dintre om şi natură a făcut prea puternic instinctul de suspiciune şi de apărare al animalelor faţă de om. În decursul timpului, el s-a dovedit prea rău ca să fie crezut atît de uşor că s-a schimbat.

Dar în viaţa sfinţilor, îmblînzirea sălbăticiunilor nu mai are nevoie de artă lungă şi meticuloasă. Omul desăvîrşit întrupează bunătatea şi iradiază iubirea. Instinctul animalelor, care după unii filozofi, un fel de inteligenţă divină infuzată în materia vie, prinde nemijlocit această transformare a omului. Peretele vrăjmăşiei dintre el şi vietăţi cade. Acordul paradisiac e restabilit. Prin rugăciunea contemplativă, omul redevine microcosmosul în care Universul se răsfrînge ca în limpezimea pură a bobului de rouă.

Stareţul Paisie, în consensul Sfinţilor Părinţi şi cu deosebire a isihastilor, numeşte rugăciunea lui Iisus **rugăciunea paradisiacă**. Paradisul, care a avut o existenţă geografică, a fost împărăţie a lui Dumnezeu pe pămînt. Fericirea omului în această fabuloasă grădină, era contemplaţia, adică vederea nemijlocită a lui Dumnezeu sau, cu altă expresie, „rugăciunea harică". O rugăciune necontenită a fost, prin urmare, viaţa primilor oameni în rai. Mistica în Iisus Hristos, practicînd rugăciunea permanentă, aspiră la refacerea stării paradisiace pierdute. Noua împărăţie a lui Dumnezeu însă nu mai e o simplă restaurare a unei grădini biblice pe o anumită porţiune de pămînt. Împărăţia lui Dumnezeu eternă şi neschimbată, necesită în viziune eshatologică „un cer nou şi un pămînt nou". Creştinul desăvîrşit, cu ochii absorbiţi în această viziune de dincolo de timp, realizează anticipat în fiinţa lui paradisul eshatologic. Dar paradisul eshatologic realizat cu anticipare nu e altceva decît ceea ce numeşte Evanghelia „împărăţia lui Dumne-

zeu în sufletele noastre" — adică acordul cu Dumnezeu şi cu întreaga făptură, restabilit în conştiinţa harului descoperit în noi prin rugăciune. Această sublimă fericire a contemplaţiei se împărtăşeşte prin om întregii făpturi. Precum făptura întreagă suspină cu omul păcătos, tot astfel tresaltă de bucurie cu omul fericit. În curtea sa fermecătoare de optimism creştin, Nicolae Arseniew (**Ostkirche und Mystik**) vede sensul cosmic al acestei bucurii în învierea Domnului. Cosmosul, adică natura creată, s-a răstignit cu El pe Golgota, cosmosul întreg înviază cu El, în mod potenţial, pînă cînd va deveni realmente „cer nou şi pămînt nou". De aceea cînta biserica noastră: „ Bucură-te, făptură, şi înfloreşte ca un crin! Că Hristos a înviat din morţi ca un Dumnezeu!"! Prin Hristos va învia omul şi prin om natura toată. Mistica e o realitate anticipată a acestui adevăr fundamental al creştinismului. În acest fel numeşte Ioan Climax perfecţiunea rugăciunii paradisiace „ o înviere anticipată".

XVIII.
DESPRE TRANSFIGURARE

Am stăruit în cîteva prelegeri asupra rugăciunii lui Iisus arătîndu-i tehnica şi evoluţia acestei tehnici în istorie precum şi fazele gradualè ale acestei rugăciuni. Stăruinţa noastră e oarecum în disproporţie cu economia generală a cursului nostru, dar am făcut-o dintr-o necesitate multiplă: 1) fiindcă această rugăciune reprezintă curentul cel mai larg din mistica ortodoxă; 2) fiindcă, deşi o formă specifică a ei, în teologia română actuală e aproape necunoscută; 3) fiindcă ea colorează spiritualitatea medievală şi modernă a ortodoxiei; 4) fiindcă acest fel de mistică are cea mai strînsă legătură cu viaţa monahismului românesc.

Încă o dată, însă, nu trebuie să înţelegem din expunerea făcută, că rugăciunea lui Iisus e singura formă de realizare a misticii individuale ortodoxe. În afară de ea, răsăritul cunoaşte prin Clement din Alexandria, prin Dionisie Areopagitul, prin Grigorie de Nazianz forma contemplaţiei intelectuale; prin Macarie Egipteanul şi nenumăraţi sfinţi, formele viziunilor sensibile şi imaginative, precum şi extazurile propriu-zise. N-am vorbit în mod special despre fiecare din aceste curente fiindcă în cursul nostru de caracter teoretic, nu e loc să vorbim despre întreaga evoluţie istorică a vieţii spirituale.

Părintele Sergiu Bulgacov, în cartea sa **Ortodoxia** închinînd un capitol misticii, o caracterizează în special prin rugăciunea lui Iisus, ca şi cum spiritualitatea răsăriteană n-ar cunoaşte şi celelalte forme înalte de unire cu Dumnezeu. Ceva mai mult, el afirmă că : „ această rugăciune, repetată de sute de ori şi chiar indefinit, formează elementul esenţial al oricărei rînduieli de rugăciune monastică; ea poate să înlocuiască chiar slujbele şi toate celelalte rugăciuni, căci valoarea ei este universală " (**Ortodoxia** p. 186, trad.rom.). Afirmaţia aceasta e, fără îndoială, o exagerare ce nu corespunde realităţii. Ea rămîne adevărată dacă o raportăm la Rusia pravoslavnică, unde viaţa spirituală superioară s-a cristalizat aproape numai în jurul rugăciunii lui Iisus, dacă nu chiar numai în jurul ei. Autorii ruşi în general, cu toată admirabila profunzime de gîndire a multora dintre ei, fac de regulă greşeala de a caracteriza întreaga ortodoxie după creştinismul rusesc. Astfel ne explicăm aserţiunea de mai sus a părintelui Bulgacov.

Tot dînsul, şi tot în acelaşi capitol, afirmă că : „mistica ortodoxă e fără imagini". Această afirmaţie este adevărată numai dacă o raportăm la contemplaţia

intelectuală sau la rugăciunea lui Iisus care, amîndouă duc la vederea luminii dumnezeieşti **fără formă**. Dar multele viziuni de care sînt pline aghiografiile şi, în parte, viziunile lui Simion Noul Teolog, se conturează în forme, în imagini — ceea ce arată că mistica ortodoxă nu e deloc lipsită de ele.

O altă afirmaţie a părintelui Bulgacov, care trebuie primită cu toată rezerva, e aceea că „ asceţii dau mărturie că acest nume: — adică dulcele nume de Iisus cuprinde puterea prezenţei lui Dumnezeu". Nu numai că Dumnezeu este invocat prin acest nume, dar El e chiar prezent în această invocare. Ceea ce ne-ar da să înţelegem că Iisus, bună-oară ar fi prezent în numele Său ca în Sfînta Euharisie. Autorul nu citează nici un ascet care să susţină o asemenea enormitate. O anumită putere cuprinde fără îndoială numele lui Iisus, de vreme ce însuşi Ioan Climax îl recomandă ca arma cea mai înfricoşată împotriva diavolului. Dar, această putere nu e însăşi puterea reală a lui Dumnezeu, ci numai amintirea sau sugerarea lui. Auzirea numelui de „judecător" poate să înspăimînte pe un răufăcător. Dar aceasta nu înseamnă că persoana judecătorului e prezentă în locul unde i se rosteşte numele. În jurul prezenţei reale în numele de Iisus s-au ivit aprinse discuţii în isihasmul atonit contemporan. Nişte călugări ruşi, de la Athos, susţineau, prin anul 1912, divinitatea acestui nume în sensul unei realităţi a lui Dumnezeu prezentă în el. Această învăţătură a fost însă condamnată ca o erezie de patriarhul Ioachim al III-lea, iar călugării cu pricina alungaţi din sfîntul Munte (Vezi J.Hausherr: **La Methode de l'Oraison hesychoste**,p.101.) Dacă Iisus ar fi prezenţă reală în numele Său, în literele sau sunetele acestui nume divin, atunci unirea mistică cu Dumnezeu ar fi cel mai uşor lucru din lume; oricine l-ar rosti ar deveni creştin desăvîrşit. Iată absurditatea unde duce o asemenea învăţătură!

În această privinţă, filozofia lui Dionisie ne dă îndreptarul cel mai sigur. E adevărat că „ceea ce se numeşte, se concepe şi există"; dar aceasta nu înseamnă că numele sînt realităţile însele. Numele sînt numai „semnele sau reprezentările acestor realităţi". Invocăm pe Iisus prin dumnezeiescul său nume pentru a coborî şi a se sălăşlui în noi. Dar această invocare nu-l obligă s-o facă dacă sîntem socotiţi că n-o meritäm. Că doctrina isihastă nu confundă numele de Iisus cu realitatea divină pe care o însemnează numai, se vede din pregătirea eroică ce se cere omului care năzuieşte să practice această rugăciune. Pregătirea aceasta se rezumă în cunoscutele expresii din terminologia isihastă: **paza spiritului** şi **paza inimii**. Paza spiritului — pentru a obţine un **duh sărac**, adică pur de orice fantezie sau închipuire, de orice cuget sau idee; paza inimii-pentru a obţine o inimă curată de orice umbră de patimi. Doctrina acestei purităţi absolute se întemeiază pe cele două fericiri fundamentale, de o însemnătate covîrşitoare în viaţa mistică:

„Fericiţi cei săraci cu duhul că a lor este împărăţia cerurilor!"

„Fericiţi cei curaţi cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu!"

Această puritate de spirit şi de inimă, condiţie neapărată a unirii mistice, adică a desăvîrşirii, a sfinţirii, a fericirii, Mîntuitorul o aseamănă cu pruncia. Pruncia renăscută prin harul botezului are duh sărac şi inimă curată. Trebuie să redevii curat şi fraged ca pruncul nou botezat pentru a te uni cu Dumnezeu. De aceea se vorbeşte în mistică atît de insistent despre „renaşterea în duh" sau „botezul Duhului" ce se dobîndeşte prin colaborarea harului divin cu osîrdia ascetică de a-ţi păzi spiritul şi inima.

Rugăciunea lui Iisus-şi împreună cu ea celelalte forme de unire —, năzuieşte la experimentarea anticipată a celor două fericiri făgăduite: vederea intuitivă a lui Dumnezeu şi pregustarea desfătărilor împărăţiei cerurilor, sau a „dulceţilor" dumnezeieşti, cu expresia ce revine mereu în traducerile noastre vechi.

Prin credinţă, prin dragoste şi nădejde, Iisus Hristos rămîne în noi şi noi rămînem în El. Căci unde sînt doi sau trei adunaţi în numele Său acolo este El în mijlocul lor. Dar aceasta, încă o dată, nu fiindcă numele ar fi Domnul însuşi, ci fiindcă spiritul şi inima, adică fiinţa noastră întreagă, purificată în mod absolut, e ridicată pînă la nivelul asemănării divine. Reţinerea dulcelui nume de Iisus, „mai dulce ca mierea şi ca raza mierii", în inimă exclude orice fel de impuritate. Cu alte cuvinte, presupune o profundă şi o temeinică lămurire morală a întregii noastre fiinţe. Numai în această ideală frăgezime a omului esenţial se poate imprima, ca o pecete harică, numele de Iisus.

Mistica ortodoxă, punînd accentul principal pe adunarea tuturor puterilor sufleteşti în inimă şi pe concentrarea lor în numele Mîntuitorului, urmăreşte realizarea conştientă a acelei împreunări cu Hristos dată în Taina Botezului; cu aceasta, ea este mistica prin excelenţă hristocentrică. În realizarea ei istorică, mistica romano-catolică, pentru a nu vorbi de cea protestantă, nu vădeşte un caracter atît de evident şi de susţinut hristocentric ca mistica răsăriteană, deşi din punct de vedere doctrinal ea nu urmăreşte un lucru deosebit. Rugăciunea lui Iisus apare astfel ca un fir de legătură istorică prin care recunoaşte însăşi unitatea de esenţă a misticii ortodoxe. Căci nu există altă uşă de intrare în tainele împărăţiei cerurilor decît harul revărsat prin Iisus Hristos. El e regula de viaţă duhovnicească a tuturor sfinţilor orientali. Realizînd în noi pe Hristos omul prin îndelunga lucrare ascetică, putem cu ajutorul lui să realizăm pe Hristos Dumnezeu în unirea mistică.

În concepţia isihastă, această unire mistică are ea însăşi mai multe note deosebitoare sau mai multe grade. Un călugăr, Teofan, pe care îl citează profesorul Papamihail, în lucrarea sa **„Despre Sfîntul Grigore Palama"**, a schiţat această „scară a harurilor isihiei" — adică a contemplaţiei isihaste—, în modul următor:

E mai întîiu preacurata rugăciune a lui Iisus luată în faza ei cea mai înaltă, în faza pasivă. Am văzut din expunerile anterioare că în această regiune putem deosebi trei faze: una psalmodică sau recitativă, care e deci orală şi exterioară, avînd

ca scop mecanizarea întregii fiinţe în ritmul ei; una mintală sau meditativă, care e deci fără cuvinte şi lăuntrică, avînd ca scop o mai profundă unificare a fiinţei şi o mai intensă concentrare a întregii psihologii în numele lui Iisus; şi una duhovnicească sau harică, în care rugăciunea se aprinde de la sine, înflăcărînd întreaga fiinţă şi absorbind-o în puterea ei.

Punctul de la care pleacă scara lui Teofan e această ultimă **fază harică**.

Ea produce „**căldura inimii**", adică înflăcărarea fiinţei întregi. Odată produsă această căldură, o „**energie stranie şi sfîntă**" cuprinde pe contemplativ; ea provoacă „**lacrimile dumnezeieşti ale inimii**", care sînt lacrimi de bucurie şi de fericire nespusă.

După lacrimi o „**pace a tuturor cugetelor**" —isihia se sălăşluieşte în suflet şi în această pace şi conştiinţa „**purităţii minţii**".

Prin puritatea minţii se descoperă „**vederea stranie a misterelor de sus**" care apar într-o „ strălucire inefabilă". În puterea acestei străluciri miraculoase, „**inima se ilumineză**" şi toată fiinţa contemplativului devine aeriană şi transparentă. Acesta e seninul „**perfecţiunii depline**".

Înflăcărarea, lacrimile de bucurie şi strălucirea feţei contemplativului sînt semne sensibile, pe care le pot constata cei care vin în atingere cu el în momentul mistic.

Simion al Tesalonicului ne spune despre Fotie patriarhul, care a deprins rugăciunea lui Iisus după ce a devenit patriarh, şi a scris un preţios tratat despre ea, că în timpul cînd se răpea în puterea ei, faţa lui strălucea, prin harul Sfintului Duh, ca a unui alt Moise, (Cetfericov **Paisie**, p.306). Sfîntul Serafim de Sarov, care trăieşte la sfîrşitul veacului al XVIII- lea şi începutul veacului al XIX-lea, se arăta în aceeaşi strălucire. „Discipolul său Motovilov povesteşte că Sf.Serafim îi arătase pe Duhul Sfînt, care locuia în el. Sf.Serafim începu a străluci ca soarele, într-un potop de raze fulguitoare. Aceasta se petrecea iarna, în mijlocul zăpezilor, şi totuşi Motovilov simţea o căldură dulce, simţea un parfum, încerca o bucurie cerească. Cînd aceasta a încetat, Sf Serafim a apărut înainte-i sub aspectul lui obişnuit" (Sergiu Bulgacov, **Ortodoxia**, p.190). Părintele Bulgacov ne încredinţează că acest fenomen se petrecea chiar în zilele noastre cu numeroşi bătrîni din celebra Mănăstire Optina. Unul din ucenicii stareţului Paisie ne povesteşte cum l-a găsit aprins şi transportat de înflăcărarea rugăciunii. Lacrimile de bucurie şi strălucirea feţii erau semne vizibile pentru toţi ucenicii stareţului. Înainte de război, una din figurile cele mai proeminente şi mai vestite ale Rusiei a fost preotul Ioan de Cronstadt, taumaturg şi practicant al rugăciunii lui Iisus, care manifesta aceeaşi strălucire şi aceleaşi lacrimi dumnezeieşti.

Dar personalitatea care, în mistica ortodoxă, străluceşte ca un rug aprins e Sfîntul Simion Noul Teolog, care trăieşte între anii 949 şi 1022. De la Pavel Apostolul nimeni nu s-a ridicat la o mai înaltă conştiinţă a harului şi a tainelor

cereşti ca acest „tovarăş al ierarhiilor cereşti", cum îl numeşte Nichita Stethatos (Nichita Stethatos,**Sf.Simion Noul Teolog**, p.45).Pe cînd Simion săvîrşea Sfînta Euharistie „în vedenia Duhului faţa lui lua o expresie îngerească. Într-adevăr, cel ce se afla lîngă el în timpul liturghiei, oricît de tare ar fi fost la suflet, nu putea să privească drept strălucirea feţii sale în clipa cînd dădea pacea poporului; razele pe care le răspîndea îţi orbeau ochii. Precum cînd îţi arunci ochii brusc pe discul soarelui ţi se întunecă lumina, tot aşa era impresia pe care o încercai (la vederea lui Simion). Harul Duhului, răspîndit întreg în trupul său, îl transforma în foc şi-l făcea aproape inaccesibil ochilor omeneşti în timpul liturghiei... Meletie, care fusese tuns de mîna lui, m-a asigurat, povesteşte biograful Nichita, că : Noi am văzut adesea un nor luminos învăluindu-l pe cînd el sta în picioare la altar,în timpul sfintei anafore. Nimic mai just, conclude Nichita: cei care se disting cu eminenţă prin virtuţile lor sînt cinstiţi cu slava ce vine de la Dumnezeu" (**Op.cit.**, p.45).

Aceleaşi fenomene luminoase se reproduc în viaţa liturgică a lui Ioan de Cronstadt, constatate de oameni care, probabil, mai trăiesc şi astăzi.

Strălucirea aceasta exterioară, care e o dogoare a focului lăuntric, isihaştii o identifică cu strălucirea feţii lui Moise, glorificat în lumină la coborîrea din muntele Sinai şi cu strălucirea feţii transfigurate a Mîntuitorului pe muntele Taborului. „Pielea feţii lui Moise strălucea fiindcă vorbise cu Dumnezeu", iar cei care l-au văzut astfel se temeau să se apropie de el. Iar despre Iisus, evanghelistul Matei spune: „El S-a schimbat la faţă înaintea lor (a lui Petru, Iacob şi Ioan), faţa Lui a strălucit ca soarele şi hainele i s-au făcut albe ca lumina".

Strălucirea aceasta însă nu trebuie înţeleasă ca reflexul unei lumini ce vine din afară şi se răsfrînge pe faţă, ca razele soarelui izbite de corpurile fizice. Ea e numai efectul exterior şi vizibil, iradiaţia în afară a unei explozii de lumină lăuntrică şi nefizică sau supranaturală.

Apariţia puterii dumnezeieşti în lume, fie în miracole externe, fie în miracolul lăuntric al unirii mistice, e semnalată totdeauna ca lumină, ca foc, ca flacără, ca rază, ca nor luminos. Atît în Biblie cît şi în imperiul duhovnicesc al misticii, se manifestă acelaşi adevăr că Dumnezeu e lumină. Nu există nici una din stihiile acestei lumi, cu ajutorul căreia arta noastră omenească să poată sugera ceva din puritatea, din strălucirea şi din imaterialitatea lui Dumnezeu ca văpaia focului. Reamintiţi-vă acel magnific fragment din Dionisie Areopagitul, pe care l-am reprodus într-una din prelegerile anterioare, şi în care marele filosof defineşte fiinţa focului ca fiind cea mai apropiată ca imagine terestră, de natura strălucitoare şi inaccesibilă a Divinităţii. Natura lui Dumnezeu e lumină: harurile Sale sînt lumini. Slavă lui Dumnezeu e lumină şi cei ce se glorifică în ea se proslăvesc în lumină. Vederea slavei lui Dumnezeu în ordinea supracosmică a lumii celeilalte,

sau „viziunea fericitoare"e o inundaţie a luminii spirituale. După învăţătura mistică, această lumină nu are numai calitatea de a se face văzută de ochiul desăvîrşit dar şi pe aceea de a ilumina şi de a face transparente corpurile celor care o văd şi se unesc cu ea. În actul inimii mistice, contemplativul vede totodată lumina orbitoare a misterelor de sus şi pe sine însuşi inundat, pătruns şi făcut străveziu de puterea acestei lumini. El trăieşte în acel moment o senzaţie lăuntrică de imaterializare a materialităţii sale. Nici un alt mistic nu ne-a descoperit acest fenomen miraculos în forma în care ni l-a descoperit Simion Noul Teolog. Vom reda numai un moment sublim din aceste trăiri descrise de Sfîntul însuşi şi reproduse în Biografia alcătuită de ucenicul său Nichita Stethatos:

„Într-o zi el se găsea în picioare într-o rugăciune preacurată, cînd, iată ce a văzut: în mintea lui aerul începu a străluci; fiind în chilie, i se păru că se găseşte afară, în ziua mare; dar era noapte, către întîia veghe. Dar sus începu să lucească ceva ca o lumină de aurora — casa şi toate celelalte se eclipsară şi el se crezu afară în larg. Într-un extaz total şi cu toată puterea minţii, el ţinti lumina ce-i apăruse: ea sporea puţin cîte puţin, făcea să strălucească aerul din ce în ce mai mult şi el se simţi ieşit cu trup cu tot din lucrurile pămînteşti. Cum această lumină continua să strălucească din ce în ce mai viu, şi ajungea deasupra lui ca soarele în amiază, observă că el însuşi era în centrul luminii şi năpădit de bucurie şi de lacrimi prin desfătarea care, atît de aproape, îi năvălea corpul întreg. El văzu cum lumina însăşi se uneşte în chip necrezut cu carnea lui şi-i pătrunde puţin cîte puţin membrele. Caracterul extraordinar al acestei viziuni îl îndepărta de contemplaţia lui precedentă şi-l făcea să privească numai ceea ce se petrecea într-un mod cu totul neobişnuit înlăuntrul lui. El văzu deci această lumină cum îi năvăleşte treptat trupul întreg şi inima şi măruntaiele şi-l face tot flacără şi lumină. Şi după cum se petrecuse adineaori cu casa, tot astfel acum ea îl făcu să piardă sentimentul formei, al atitudinii, al grosimei, al aparenţelor trupului propriu. Şi încetă să plîngă. Un glas ieşi din lumină şi zise: Astfel trebuie să se transforme sfinţii, care vor fi încă în viaţă cînd trîmbiţa supremă va răsuna, şi în această stare vor fi ridicaţi, cum zice Pavel(Tes. IV., 17).

Un bun număr de ceasuri se scurseseră aşa: preafericitul în picioare continua să laude pe Dumnezeu în cîntece mistice, fără nici o abatere; el contempla slava care îl învăluia, fericirea pregătită sfinţilor din veac. Începu atunci a se gîndi şi îşi zise în sine: Mă voiu întoarce oare în întîia formă a corpului meu sau voiu rămîne aşa cum sînt acum? Abia făcuse această reflecţiune cînd deodată recunoscu că purta încă forma corpului; el se vedea într-adevăr, precum am spus, devenit cu trupul întreg numai lumină fără formă, fără figură, imaterială; simţea bine că trupul era prezent, dar netrupesc oarecum şi ca spiritual; i se părea că n-are nici greutate, nici densitate şi fu stupefiat să se vadă ca netrupesc într-un trup. Totuşi

pe acelaşi ton ca adineaori, lumina începu să vorbească în el şi zise: Astfel vor fi după înviere, în veacurile viitoare, toţi sfinţii, în mod netrupesc înveşmîntaţi în trupuri duhovniceşti, mai uşoare, mai subtili, mai proprii să se înalţe, sau mai groşi, mai greoi, mai înclinaţi către pămînt; prin aceasta, locul şi rangul intimităţii cu Dumnezeu se va deosebi pentru fiecare" (Nichita Stethatos, p. 97).

Această viziune, una dintre cele mai sublime ce se pot întîlni în literatura spirituală, profund caracteristică prin miraculoasa întrepătrundere dintre divin şi uman, şi unirea mistică, dacă o comparăm cu viziunile descrise îndeosebi de misticii occidentali, vom descoperi că are ceva specific şi aparte. Şi anume: pe cînd viziunile celelalte au ca obiect numai lumina sau strălucirea dumnezeiască, revelată în contemplaţie sau în extaz, aici, pe lîngă acest obiect, vizionarul însuşi apare străluminat în trupul şi în toată fiinţa lui, descărnat oarecum de materialitate şi încorporat duhovniceşte în lumina divină ce-l străbate. El vede lumina şi se vede pe sine imaterializat în Dumnezeu. Fenomenul acesta e cu totul caracteristic misticii noastre ortodoxe şi e obiectul special al rugăciunii lui Hristos. El poate constitui un capitol aparte, pe care nu-l întîlnim în tratatele de mistică occidentală şi se poate numi: **transfigurarea.**

Căci transformarea trupului din material în imaterial, din greu în uşor, din dens în transparent, din opac în luminos, din formă în aproape fără formă, sub puterea energiei de flacără a harului, e un fenomen de transfigurare.

Cu aceasta atingem una din cele mai seducătoare, dar şi mai nelămurite chestiuni de doctrină creştină în general. Învăţătura lui Hristos are în ea ceva inepuizabil; cu cît teologii o adîncesc mai mult, cu atît apar mai numeroase probleme noi, care cer o dezlegare pentru mintea noastră omenească. Una din ele, cum observă just părintele Sergiu Bulgacov în cartea sa despre **Dogma euharistică**, este şi aceea a transfigurării.

Noi ştim, din doctrina Apostolului Pavel îndeosebi, că trupul naşterii pămînteşti şi trupul învierii sînt lucruri cu totul deosebite, rămînînd totuşi identice în fond. Imaginea pe care o întrebuinţează el pentru a plasticiza această idee e grăuntele de grîu pe care îl îngropi în pămînt pentru a răsări din el planta. Grăuntele semănat nu e, firește, tot una cu planta; alta e forma şi altele dimensiunile lui şi altele sînt acelea ale plantei. Firul de grîu nu seamănă cu bobul care a putrezit pentru a-l face să răsară şi să crească. Şi totuşi, cine-ar putea tăgădui identitatea lăuntrică dintre sămînţă şi planta născută din ea?

În această deosebire şi în această identitate, Apostolul vede o analogie a ideii de trup al naşterii şi trup al învierii. Sînt „trupuri pămînteşti" şi „trupuri duhovniceşti". Sînt trupuri stricăcioase şi trupuri nestricăcioase, înveşmîntate în nemurire (Bulgacov, **Dogma euharistică**, p.61). Cele dintîi faţă de cele din urmă stau în raportul grăuntelui îngropat din care răsare planta cea nouă. Trupurile stricăcioase de aici de

pe pămînt sînt semințele trupurilor duhovnicești de după înviere, înveșmîntate în nemurire. Pornind de la această învățătură, Sergiu Bulgacov ajunge la ceea ce numește dînsul „dubla concepere a trupului": „Trupul duhovnicesc este propriu tuturor duhurilor întrupate (spre deosebire de puterile cele netrupești); iar trupul sufletesc e propriu consistenței corporale a omului, unde omul nu stăpînește trupul, ci, dimpotrivă, trupul îl stăpînește pe om. În veacul ce va să fie, trupurile îmbrăcate în nemurire, în veșnicie, deveni-vor apte pentru menținerea formei lor" (Idem). Spiritul va deveni atunci stăpînul trupului său și-l va mînui ca pe o formă proprie.

Dovadă istorică a acestei învățături e marea deosebire dintre trupul lui Hristos cel ce s-a răstignit și trupul Lui care a înviat. Trupul, care a înviat, nu mai are nevoie de hrană; el nu mai suferă atingerea pămîntenilor; el e imaterializat fiindcă pătrunde prin ziduri, și e atîta de schimbat încît nici Maria Magdalena, nici ucenicii în drum spre Emaus nu-l mai recunosc.

E atîta de schimbat încît Iisus trebuie să mănînce pește și miere, Toma trebuie să-i pipăie rana cu degetul, pentru a se face recunoscut și a dovedi că e real, iar nu o halucinație. Și totuși, în acest trup imaterializat, în acest trup care nu mai aparține acestei lumi, Iisus Hristos e identic, e aceeași ființă care a fost în trupul îngropat, precum grîul din plantă e același cu cel din grăuntele semănat. Opoziția dintre trupul pămîntesc al Domnului și trupul preamărit și spiritualizat al învierii, precum și continuitatea aceleiași ființe în ele amîndouă, părintele Bulgacov le numește *identitate antinomică* (S. Bulgacov, **Dogma euharistică**, p. 80).

Procesul acesta de imaterializare, de „transfizicitate", procesul acesta de trecere de la o consistență materială la o „consistență spirituală" glorificată, pe care noi îl distingem în trupul lui Hristos cel îngropat și înviat, fără să-l putem înțelege, se numește în general transfigurare.

Creștinismul n-ar fi creștinism cu adevărat, adică religia cu rădăcinile în supranatural, dacă n-ar năzui la transfigurare ca la supremul scop care-l justifică. Dacă noi sîntem idei eterne în Dumnezeu, și apariții vremelnice în spațiul acestei lumi, scopul nostru, sau destinul nostru adevărat, e absorbirea vremelniciei noastre în veșnicie prin ajungerea la cunoștința identității dintre această vremelnicie și ideea divină de care spînzurăm azi în timp și în spațiu. Lucrul acesta nu e posibil decît prin asemănarea cu Iisus Hristos care, Persoană transcendentă a Sfintei Treimi, și-a absorbit trupul imaterializat, spiritualizat și transfigurat, în veșnicie. Prin această transfigurare care va fi ultima minune din această lume, omul va deveni un supraom, adică un om duhovnicesc, iar cosmosul va deveni un supra cosmos adică un cer nou și un pămînt nou.

Căci nu numai omul, dar lumea întreagă rezumată în el, e încorporată acestui destin al supremei transfigurări.

În legendele noastre folclorice, străbătute de suflul viziunii creştine eshatologice, pământul a fost la început el însuşi transparent sau străveziu. El a devenit opac în momentul crimei lui Cain, pentru a acoperi astfel trupul mort şi îngropat al lui Abel. Dar cînd trîmbiţa învierii va suna, cînd morţii vor învia, şi cei drepţi se vor glorifica în lumina dumnezeiască a celeilalte lumi, atunci şi pământul însuşi va deveni din opac cum e astăzi, transparent şi glorificat cum a fost dintru început, cînd nu apăruse încă răul ce l-a urîţit. Credinţa aceasta populară nu e altceva, în frumuseţea ei sublimă, decît adevărul creştin al transfigurării din urmă.

Viziunea pe care am reprodus-o a Sfîntului Simion Noul Teolog, e o trăire a luminii dumnezeieşti şi o pregustare a împărăţiei cerurilor; o transfigurare anticipată. Revenit pe pământ, „om în toată fiinţa lui", — povesteşte biograful — "el păstră încă multe zile acea uşurinţă a trupului, fără nici o senzaţie de oboseală, de foame sau de sete. Totuşi, prin aceste minuni, el deveni posesiunea exclusivă a Duhului şi era covîrşit de harismele sale divine; firesc era ca puritatea desăvîrşită a minţii lui să vadă augustele viziuni şi revelaţii ale Duhului". Gîndirea sa era asemenea cu gîndirea Apostolilor, fiindcă duhul dumnezeiesc o însufleţea cu impulsurile sale; astfel avu harul cuvîntului, răspîndindu-se de pe buzele sale; întocmai ca Apostolii, şi ignorant ca ei, vorbea despre Dumnezeu (adică făcea teologie) şi, prin scrieri inspirate, învăţa pe credincioşi perfecţiunea religiei. Ajuns la acest grad de unire cu duhul, el dete la iveală capitole ascetice asupra virtuţilor şi asupra viciilor ce li se opun; era fructul propriei sale „filosofii practice" şi al cunoştinţelor sale divine, consemne de perfecţiune, pentru cei care se deprind cu viaţa filozofilor. Şi prin aceasta, el deveni pentru poporul lui Israel, adică pentru călugări, un fluviu al lui Dumnezeu plin de apele duhului" (Nichita Stethatos, **Sf. Simeon Noul Teolog**, p.97).

XIX.
CONTEMPLAŢIE ŞI HAR

Din citatul cu care am încheiat prelegerea trecută am văzut că Nichita Stethatos îl socoteşte pe Sfîntul Simion Noul Teolog „întocmai cu Apostolii", adică „ignorant ca ei şi făcînd teologie ca ei"; cu alte cuvinte, vorbind asemenea lor despre cele mai înalte mistere ale dumnezeirii. A fi ignorant, pe de o parte, iar pe de alta a vorbi magistral, ca un nou teolog, despre misterele divine, iată un paradox, pe care nu e greu să-l înţelegem după cîte am învăţat pînă acum. Simion nu era, într-adevăr, ceea ce se numeşte un om învăţat, un savant sau un erudit. El e bunăoară opusul lui Dionisie Areopagitul, care era un filosof versat în cugetarea plină şi în cugetarea creştină a timpului. Şi totuşi atît ignorantul cît şi filosoful se unesc în aceeaşi convingere că ştiinţa misterelor dumnezeieşti nu atîrnă de ştiinţa noastră omenească. Dimpotrivă, Dionisie e cel care preconizează ca o condiţie esenţială a ştiinţei misterului „sfînta ignoranţă" a ştiinţei omeneşti. Ştim din expunerea doctrinei lui filosofice că Dionisie nu dispreţuieşte ştiinţa omenească, dar îi recunoaşte limitele chiar atunci cînd ea e teologia afirmativă. Teologia afirmativă, elaborare a efortului nostru personal în conlucrarea cu datele revelaţiei naturale şi scripturale, nu e totuşi suprema cunoaştere. Suprema cunoaştere e un act supralogic, sau supranatural, un act de credinţă. Calea ei e teologia negativă, care duce la experimentarea stranie, neobişnuită, a transcendentului. Oricît de nezdruncinată certitudine a adevărului divin ar fi credinţa, ea nu poate deveni o cunoaştere experimentală în sens mistic decît dacă e ridicată pînă la înălţimea unei **vederi directe**.

Această ridicare a credinţei, pînă la vedere directă, nu e opera omului, ci opera harului divin. Cu termenul obişnuit în mistică, vederea directă se numeşte **contemplaţie**.

Ce este, aşadar, **contemplaţia**?

Toma d'Aquino o defineşte în modul următor: **contemplatio est simplex intuitus veritatis** = contemplaţia e simpla privire a adevărului.Atît termenul grec *θεωρια* cît şi termenul latinesc **contemplatio** nu însemnează altceva decît **vedere, privire**.Dar o vedere încordată, o ţintire, ca atunci cînd fixezi cu ochiul un punct pentru a trimite săgeata în el.Chiar în înţeles natural, contemplaţia este, prin ur-

mare, o privire concentrată, din toate puterile. Contemplaţia mistică însă fiind o privire a invizibilului, nu se petrece prin organul ochiului, ci direct prin spirit. Ea e vederea lui Dumnezeu. Cum e oare posibilă vederea supranaturală a lui Dumnezeu, cînd în Evanghelia lui Ioan (I, 18) stă scris că : „Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut niciodată; singur Fiul Său, care este în sînul Tatălui, l-a făcut cunoscut"? Versetul acesta, la prima lectură, nedumereşte pe mulţi. În realitate, el începe printr-o negaţie, dar sfîrşeşte printr-o afirmaţie. Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut prin propriile lui puteri omeneşti. L-a văzut însă cineva care e de aceeaşi fiinţă cu El, „din sînul Tatălui", şi acesta e însuşi Fiul Său. Fiul Său e cel care ni l-a făcut cunoscut. În ce mod ni l-a făcut cunoscut? În mod filosofic, ca pe o idee sau un concept abstract? Dacă am admite acest înţeles, ar însemna că revelaţia lui Dumnezeu prin Iisus Hristos nu are altă valoare decît aceea a unui sistem filosofic ca oricare altul. O idee filosofică despre Dumnezeu ne-a dat şi Aristotel. Şi atunci creştinismul n-ar fi altceva decît o concurenţă filosofică făcută Stagiritului. Creştinismul nu e însă un sistem filosofic, ci însăşi revelaţia lui Dumnezeu prin **Persoana** Fiului Său întrupat. Cine vede această Persoană, care vine din sînul Tatălui, care e, deci, de o fiinţă cu El, vede pe însuşi Dumnezeu. Fiindcă Iisus Hristos în Persoană a zis:„Cel ce M-a văzut pe mine, a văzut pe Tatăl" (Ioan XIV, 19).

Chestiunea contemplării lui Dumnezeu în condiţiile vieţii pămînteşti o pune cu admirabilă limpezime Simion Noul Teolog. Dacă a vedea pe Fiul însemnează a vedea pe Tatăl, despre ce fel de vedere e oare vorba aici? Despre vederea fizică a omului din Iisus? Atunci călăii care l-au scuipat şi l-au răstignit, ar însemna că şi ei l-au văzut pe Dumnezeu în mărirea Sa tainică şi transcendentă. Şi cum vederea lui Dumnezeu e rezervată numai celor desăvîrşiţi, ar însemna că nu există nici o distincţie între ei şi necredincioşi de vreme ce îl văd la fel şi unii şi alţii. Aici nu e însă vorba de vederea cu ochiul fizic, ci de vederea „prin revelaţia divinităţii". De unde ştim noi acest lucru? Din înseşi cuvintele Mîntuitorului care se adresează astfel iudeilor: „Dacă voi M-aţi fi cunoscut pe mine, aţi fi cunoscut şi pe Tatăl Meu". Pe cînd le vorbea astfel, iudeii îl priveau cu ochiul fizic, dar nu-l vedeau în divinitatea Sa. Pentru a-L vedea în slava dumnezeirii Sale, e nevoie de o renaştere totală a omului, de o creaţie din nou a lui. „Dacă în Iisus e o creaţie nouă, atunci lucrurile vechi au trecut şi totul a devenit nou" —zice Pavel (2 Cor. V, 17). Prin urmare, numai printr-o nouă zidire „din apă şi din duh", se poate vedea Dumnezeu. Nu omul trupesc, ci omul duhovnicesc se poate ridica pînă la contemplaţie: „Fericiţi cei cu inima curată, că aceia vor vedea pe Dumnezeu".

Sfîntul Simion preîntîmpină următoarea obiecţie: e foarte adevărat că inima curată va vedea pe Dumnezeu, dar nu aici pe pămînt, ci în viaţa viitoare. De ce numai în viaţa viitoare?zice sfîntul. Dacă Iisus ne asigură că inima curată poate

vedea pe Dumnezeu, odată îndeplinită această poruncă, fără îndoială contemplaţia nu va întîrzia să-i urmeze. Căci „dacă purificarea e din această viaţă, din această viaţă e şi vederea". Iisus a zis: „Cine Mă iubeşte, păzeşte poruncile Mele şi Eu îl voi iubi şi Mă voiu arăta lui"(Ioan XIV,21). Iubirea dumnezeiască e deci în stare, chiar din această viaţă, să ridice credinţa pînă la contemplaţie. Sfîntul Simion vorbeşte cu o siguranţă desăvîrşită despre aceste lucruri ca unul care le cunoaşte din sublima-i experienţă personală. Străfulgerat de atîtea ori de văpaia revelaţiilor extatice, el e doar cel care a exclamat": *ανθρωπος ειμι τη φυσει, θεος δε τη χαριτι* = om sînt prin natură, dar Dumnezeu **prin har**. Vederea lui Dumnezeu din viaţa pămîntească e pentru el o certitudine atît de mare, atît de puternică şi de evidentă, încît el nu poate concepe creştin adevărat care să nu ajungă la conştiinţa vie a harului, la sesizarea imediată a prezenţei lui Dumnezeu în suflet.

Prin urmare:

E posibil să-l vedem pe Dumnezeu.

Şi e sigur că-l putem vedea chiar în această viaţă.

Această vedere nu e un act al ochiului trupesc, ci al ochiului spiritual, al inimii curate. Acesta e însă numai un fel de a vorbi, fiindcă contemplaţia nu e un act omenesc, ci unul dumnezeiesc. Simion, care e convins că : „Cine ştie să se roage (adică să contemple), n-are nevoie să citească" (Cuvîntul 42 din traducerea românească deosebeşte clar ştiinţa omenească de cea dumnezeiască). Cea dintîi e rezultatul discursului mintal (J. Hausherr, **La Methode**, p.188). Cea de a doua e „lumina ştiinţei" cu expresia Apostolului Pavel (2 Cor. IV, 6). Mintea noastră e atît de limitată, încît nu cunoaştem gîndul omului ce stă lîngă noi, şi nici măcar instinctul animalului pe care-l privim. Nimeni nu cunoaşte tainele omului decît numai spiritul omului, care locuieşte într- însul (1 Cor.II, 11). Şi dacă experienţa de toate zilele ne arată aceste limite ale cunoaşterii noastre, cum am putea noi singuri să cunoaştem pe Dumnezeu? căci nimeni nu poate vorbi de Dumnezeu dacă nu l-a cunoscut, precum nimeni nu poate vorbi de cutare sau de cutare oraş dacă nu are o cunoaştere directă a lor. Raţiunea noastră nu poate nimic dacă nu e „iluminată de lumina ştiinţei". Din ce constă această lumină a ştiinţei? „Nu există alt mijloc de a cunoaşte pe Dumnezeu, răspunde Simion, decît prin **vederea luminii care emană de la EL**". N- avem nici o dovadă că marele vizionar ar fi citit pe Dionisie Areopagitul; dar „sfînta ignoranţă" de care vorbeşte filosoful pentru a arăta neputinţa ştiinţei omului în materie de contemplaţie, şi„lumina care emană de la Dumnezeu" în revelaţia mistică sînt lucruri comune amîndorura. În domeniul spiritual, aceeaşi experienţă cheamă aproape totdeauna aceleaşi expresii".

Despre Ierusalimul de sus şi despre Dumnezeul nevăzut care locuieşte în el, despre slava inaccesibilă a feţii Sale, despre lucrarea şi puterea duhului, cu alte

cuvinte despre lumina oricărei sfinţenii, nimeni n-ar putea vorbi dacă n-a văzut mai întîi această lumină cu ochii sufletului şi n-a cunoscut cu exactitate în el însuşi iluminările şi energiile ei " (J. Hausherr, **loc.cit.**, p. 191).

E foarte necesar pentru ceea ce vom discuta mai apoi să subliniem că în numeroase cuvîntări Simion ne spune, de acord cu Ioan Climax şi cu toţi misticii orientali, că lumina aceasta prin care e posibilă contemplaţia şi care se descoperă în contemplaţie e un dar al Duhului Sfînt.

Ceea ce trebuie să accentuăm acum e ideea că : nimeni **nu poate vorbi de Dumnezeu dacă nu l-a văzut**. E una din cele mai caracteristice idei din doctrina lui Simion. Cu alte cuvinte, el face din contemplaţie semnul şi condiţia adevărului creştin. Mari şi înverşunate împotriviri a stîrnit, cum era de aşteptat, această idee. De ce? Fiindcă ea contrazice concepţia cea mai comodă pe care o avem despre har, şi anume că harul lucrează în noi în mod inconştient, fără să ne dăm seama. Simion admite că harul se poate coborî în noi în mod inconştient; bunăoară în botezul pruncilor. Dar a susţine că rămînem mai departe insensibili la prezenţa şi la lucrarea lui în noi, e o „blasfemie" pe care el n-o poate suferi. Cuvîntul lui devine vehement şi tare cînd spune că numai cadavrele sînt nesimţitoare la acţiunea harului (J.Hausherr, **loc.cit.**,206). Certitudinea credinţei nu e altceva decît experienţa mistică, adică vederea luminii harice! Nu din auzite sau din învăţate se cunoaşte Dumnezeu, ci din vedere.Cum poţi vorbi cu cineva fără să-l vezi? Cum poţi să te rogi lui Hristos fără să-l vezi? Lucrarea lui Hristos e să se descopere permanent şi neîntrerupt. Altfel cum ar fi el „lumina lumii" dacă lumea n-ar vedea această lumină? (Karl Holl, **Enthusiasmus und Bussgewalt**, p.46). „Norodul acesta, care zăcea în întuneric, a văzut o lumină mare", zice evanghelistul Matei (IV, 16).

Prin urmare, conştiinţa harului e condiţia religiei, a mîntuirii. Cine n-are această conştiinţă, a pierdut harul, a devenit „necredincios, a căzut în prăpastia pierzării", e mort ca un cadavru. Conştiinţa harului el o numeşte „Botezul Duhul". Numai prin această nouă cufundare în focul revelaţiei mistice se pot actualiza harurile dobîndite prin botezul iniţial. Karl Holl (**loc.cit.**, p.72) care a studiat printre cei dintîi pe teologul nostru, observă că Simion nu e sigur dacă prin contemplaţie se recapătă numai harurile baptismale sau şi un spor peste ele. Aceasta e, în general, o chestiune dificilă şi nelămurită în teologie. În orice caz, obiecţiunea lui Holl, că admiterea unui progres în har ar însemna o concepere cantitativă a lui, e neîntemeiată. Harul fiind de ordin pur spiritual nu se poate concepe cantitativ. Multe haruri care se manifestă în acelaşi om înseamnă calităţi, iar nu cantităţi.

În legătură cu ideea de „botez al duhului" atitudinea lui Simion faţă de ierarhia bisericească e teribil de exigentă. Dacă nimeni nu poate vorbi de Dumnezeu

pînă ce nu L-a văzut, nimeni nu poate să renască pe alţii la viaţa lui Iisus Hristos, dacă mai întîi nu s-a renăscut el însuşi prin baia de flacără a Duhului. Numai cine posedă Duhul şi are conştiinţa prezenţei Lui lăuntrice, numai cine „L-a văzut" poate să înveţe pe alţii şi să-i conducă la mîntuire. **Teolog**, în sensul profund al cuvîntului, e numai cine are intrare liberă în intimitatea de lumină a lui Dumnezeu.

Nu discutăm această idee, dar trebuie să recunoaştem şi să admitem conştiinţa ameţitor de înaltă pe care o are omul acesta despre misiunea apostolică a preoţiei. Dacă ierarhiile sînt vasele comunicante în legătură cu Duhul Sfînt, dacă ele sînt fluviile, rîurile şi pîraiele prin care se revarsă în lume apele roditoare ale energiei dumnezeieşti, nu se poate admite ca aceste vase să rămînă insensibile la trecerea prin ele a elementului divin. O conductă oricît de metalică ar fi ea, şi tot se resimte de greutatea şi de temperatura apei care o străbate.

De la Fericitul Augustin nici un alt teolog n-a afirmat cu atîta putere actualitatea harului în om, conştiinţa vie că trăim în el şi el în noi, sentimentul de exaltare extatică al prezenţei divine. Cu drept cuvînt Simion Noul Teolog e considerat de toţi cunoscătorii apuseni ca personalitatea mistică cea mai proeminentă a răsăritului. Să-i ascultăm această rugăciune intelectuală în **Cuvîntul** din care am extras cele mai multe citate ale expunerii noastre:

„Miluieşte-mă, Fiul lui Dumnezeu, şi deschide ochii sufletului meu ca să văd lumina lumii, adică pe Tine, Dumnezeule, şi să ajung şi eu fiul zilei dumnezeieşti; nu mă lăsa ca nevrednic şi fără parte de dumnezeirea Ta, bunule Doamne; arată-Te mie ca să cunosc că Tu mă iubeşti, Doamne, fiindcă am păzit dumnezeieştile Tale porunci; trimite şi asupra mea, mult milostive, Duhul Tău ca să mă înveţe cunoaşterea Ta şi să-mi vestească tainele Tale, Dumnezeule al tuturor lucrurilor; dogoreşte în mine adevărata lumină, o, Doamne, bogat în milă, ca să văd slava Ta pe care ai avut-o înainte de lume la Părintele Tău; sălăşluieşte şi în mine, precum ai zis, ca şi eu să ajung vrednic să sălăşluiesc în Tine şi să pătrund fără încetare în Tine şi să cunosc că Te am în mine; îndură-Te, o, Nevăzutule, să iei formă în mine ca să pot privi nepriceputa-Ţi frumuseţe, să port în mine chipul Tău, care eşti mai presus de ceruri, şi să uit toate lucrurile cele văzute; dă-mi mie slava pe care Ţi-a dat-o Părintele Tău, mult milostive, ca să ajung asemenea Ţie, ca toţi slujitorii Tăi, Dumnezeu după har şi să fie cu Tine fără încetare acum şi totdeauna şi în veacurile fără sfîrşit. Amin! (J. Hausherr, **loc.cit.**p.202–203).

Influenţa lui asupra mişcării isihaste din veacurile următoare e imensă. Ideea lui că viaţa în Iisus Hristos nu e posibilă fără contemplaţie stă la temelia generalizării rugăciunii lui Iisus. Pentru posteritate Simion Noul Teolog a devenit modelul tipic al contemplativului. Conceptul teologic al transfigurării a căpătat viaţă prin el. Această transfigurare în condiţia terestră însă nu are pentru el un caracter definitiv. Ea e numai o „arvună" a slavei viitoare, o rază fugară coborîtă în noi

din lumina cea necreată. Cine crede că, în transfigurarea contemplativă posedă totul merită anatema, fiindcă această credinţă greşită neagă învierea din morţi, judecata viitoare, sancţiunile ce vor veni şi nădejdea în bunurile viitoare. (J.Hausherr, **loc.cit**p.196).

Contemplaţia, deci, nu e totul, ci numai uşa de intrare spre împărăţia slavei viitoare.

Dar dacă obiectul contemplaţiei e „slava lui Dumnezeu" sau „lumina slavei" — cu termeni consacraţi în teologia ortodoxă, în ce constă această slavă sau această lumină a slavei? Este ea divinitatea însăşi sau Persoanele Sfintei Treimi sau numai o iradiaţie a fiinţei divine? Cu alte cuvinte, contemplativul, în actul culminant al revelaţiei mistice, vede pe însuşi Dumnezeu în fiinţa sa intimă, sau numai o lumină dumnezeiască?

Asemenea întrebări, pentru a fi lămurite, pe cît e posibil, aduc în legătură chestiunea harului şi a naturii sale, una dintre cele mai grele chestiuni de teologie. Se ştie că, în ce priveşte doctrina harului, între romano-catolici şi ortodocşi, există unele deosebiri apreciabile. Ele pornesc din faptul că scolasticii occidentali începînd cu Alexandru de Hales şi în mod special cu Toma d'Aquino, au căutat să-şi lămurească ideea de har cu ajutorul filosofiei lui Aristotel, adică cu ajutorul unui autor străin cu totul de o chestiune atît de specific creştină. Nenumărate împărţiri şi subîmpărţiri în care se înfăţişează azi doctrina apuseană a harului, raţionalizată oarecum prin absurd după concepte aristotelice, creează un mare contrast cu simplitatea în care s-a păstrat teologia ortodoxă a harului. Deosebirea din formală devine esenţială cînd considerăm că romano-catolicii mărturisesc două feluri de haruri de natură cu totul deosebită; un har necreat şi un har creat. În orient o asemenea chestiune nu s-a pus cu dinadinsul decît în veacul al XIV-lea cînd apare doctrina lui Grigore Palama despre harul necreat. Această deosebire merge şi mai adînc cînd catolicii învaţă că justificarea e o lucrare a harului creat, iar ortodocşii că îndumnezeirea e lucrarea harului necreat.Simplitatea doctrinei noastre îi determină pe occidentali la atitudini diferite. Unii, cum e Karl Holl, exclamă: „ce nehotărîtă a rămas noţiunea de *χαρις* în teologia greacă" (K.Holl, **Enthusiasmus und Bussgewalt**, p.70). Alţii, care urmăresc atent scoaterea la lumină a doctrinei orientale, îndeosebi prin colecţia **Orientalia christiana**, încep să creadă că ar avea ceva de învăţat de la simplitatea ortodoxă. Iată ce spune de curînd Chenu în legătură cu această chestiune: „Teologii — cel puţin unii şi noi sîntem dintre aceştia — par a voi să se folosească de reînnoirea studiilor bizantine. Ei sînt într-adevăr convinşi că teologia latină a suferit o gravă sărăcie în perceperea şi în construirea datelor sale, neglijînd tradiţia şi doctrinele răsăritene şi închizînd de atunci în categorii sistematice extrem de fructuoase şi

solidare cu o mentalitate determinată adevărurile revelate şi valorile lor dogmatice, care depăşesc orice sistematizare şi orice civilizaţie particulară" (**Revue des Sciences Philosofiques et theologiques**, mai, 1935, p. 347).

Dogma harului e în special una din cele care depăşesc orice sistematizare mai ales cînd încercăm să precizăm în zeci de compartimente aristotelice modurile tainice şi supraomeneşti de a lucra ale Duhului Sfînt.

In ortodoxie, harul, adică puterea prin care sîntem asimilaţi divinităţii, e comparat de preferinţă cu lumina soarelui, care, prin căldura ei, face să crească şi să se dezvolte plantele. Energiile solare sînt ceva absolut necesar vieţii. Ele fuzionează în mod organic cu lucrurile vii şi le ajută să se dezvolte. Fără lumina şi fără căldura soarelui, viaţa n-ar putea să existe. Tot astfel viaţa duhovnicească nu se poate concepe fără har, care e un dar tot atît de gratuit cum e lumina pentru plante. Nu e lipsit de interes, pentru a preciza mai mult această simplă analogie, să amintim că în rugăciunea lui Iisus harul se manifestă prin căldura care înflăcărează inima şi prin lumina care răpeşte şi orbeşte mintea.

In toată opera lui Dionisie Areopagitul, cînd se vorbeşte de har, se vorbeşte ca de o lumină care emană din divinitate. Nu ca de o creaţie, prin urmare, ci ca de o emanaţie. Harul e nenumărat şi felurit după capacitatea lucrurilor de a-l primi. Acţiunea lui asupra omului virtuos, e deificatoare, adică îndumnezeitoare. Prin har nu ne asimilăm pe Dumnezeu, ci sîntem asimilaţi lui Dumnezeu. Prin urmare, purificaţi, iluminaţi, crescuţi şi transfiguraţi. Dumnezeu e ascuns pentru eternitate în propria-i lumină, iar participarea noastră prin contemplaţia unitivă sau prin extaz, nu e altceva decît precipitarea în oceanul de întuneric al luminii dumnezeieşti, care e atît de puternică încît ne orbeşte ochii minţii.

Ce e această lumină, orbitoare după Dionisie, strălucitoare după Sfîntul Simion? Este ea Dumnezeu în fiinţa Sa, Persoanele Sfintei Treimi sau numai un har?

Răspunsul, care a răsunat atît de tare în teologia ortodoxă a veacului al XVI-lea şi a veacurilor următoare l-a dat Sfîntul Grigore Palama. Mistic şi doctrinar al isihasmului, el e cel care precizează fundamentul teologic al contemplaţiei. Contemplaţia e semnul desăvîrşirii. Prin lumina văzută a slavei divine, ea ne îndumnezeieşte. La ea ajungi prin „practicarea isihiei", care e toată lucrarea ascetică în colaborare cu harul. Nu e locul să expunem toată doctrina spirituală a lui Palama; ne vom mărgini deci la concepţia sa despre har. Căci harul e cel care ridică pe om în contemplaţie şi tot el e cel ce i se descoperă în lumina revelată. Lumina aceasta, pe care cei vrednici o văd cu mintea, şi cu simţul, zice Palama, e lumina care a învăluit pe Domnul transfigurat pe muntele Taborului, şi pe care au văzut-o cei trei ucenici. Isihaştii desăvîrşiţi văd nu o lumină asemănătoare, ci chiar lumina de

pe Tabor. Ea e strălucirea divinităţii. Strălucirea e necreată şi lumina taborică e de asemenea necreată.

Această idee a luminii necreate, ce se descoperă în contemplaţie, nu e născocire a lui Palama.Tot lumină necreată o numeşte pretutindeni şi Dionisie. Sfîntul Simion Noul Teolog învaţă de asemenea că omorîrea patimilor duce la vederea luminii necreate. E foarte interesant să remarcăm următorul fragment al Sfîntului Simion: „Noi mărturisim că Dumnezeu este lumină. Şi cei care s-au învrednicit să-L vadă, toţi L-au văzut ca o lumină. Căci **înaintea lui merge lumina slavei Lui** şi e cu neputinţă ca El să se arate fără lumină" (Cuvînt 49). Aşadar lumina slavei merge înaintea lui Dumnezeu, iar noi participăm în contemplaţie la această lumină. Distincţia aceasta e drept că la Simion nu e aşa de categorică. El vede uneori pe Dumnezeu, alteori numai lumina slavei lui. Grigore Palama e cel care face distincţia limpede între lumina necreată şi Dumnezeu însuşi. Această idee e sîmburul contribuţiei lui la teologia harului şi mărul de discordie al discuţiilor care au fost.

Sînt trei lucruri deosebite, zice Palama, pe care trebuie să le avem în vedere cînd vorbim despre Dumnezeu. E mai întîi Dumnezeu în Sine, ca fiinţă sau ca natură; e apoi Dumnezeu în Persoanele Sfintei Treimi, şi, în sfîrşit, energiile necreate şi puterile intradivine ale lui Dumnezeu. În natura sa intimă, Dumnezeu e necunoscut, inaccesibil, incomunicabil. Şi tot astfel în Persoanele Sale Dumnezeu e inaccesibil şi incomunicabil.

Ceea ce se comunică lumii nu e nici natura divină, nici Persoanele Sfintei Treimi, ci energiile necreate şi dumnezeieşti. Prin ele Dumnezeu se face comunicabil oamenilor. Prin aceste energii participăm la viaţa divină, îl cunoaştem pe Dumnezeu şi ne îndumnezeim. Relaţiile divine în contemplaţii nu sînt, prin urmare, natura divină însăşi care e supraesenţială şi pentru totdeauna inaccesibilă, ci energiile necreate prin care ea se manifestă. Dar aceste energii (*ενεργειαν*)necreate, pe care Palama le numeşte formal divinităţi (*θεοτητες*) şi care sînt totuşi altceva decît Dumnezeu însuşi, erau de natură să ridice dificultăţi. Faimosul său adversar, Varlaam, l-a acuzat de diteism pretinzînd că în mod logic o lumină necreată şi deosebită totuşi de Dumnezeu înseamnă un Dumnezeu aparte.

La asemenea acuzaţii, Palama răspunde că una e fiinţa incomunicabilă a lui Dumnezeu şi altele sînt energiile, care nu sînt decît atribute operative. În lumina care a strălucit pe Tabor şi care se manifestă în contemplaţia isihaştilor, n-a apărut şi nu apare fiinţa lui Dumnezeu însăşi, ci numai acţiunea sau energia dumnezeiască.Prin aceste energii, Dumnezeu se transmite făpturilor, devine comunicabil, le asimilează şi le îndumnezeieşte. Este extrem de interesant să subliniem că efectul energiei necreate sau al harului în sufletul omenesc e de asemenea,

după Palama, un efect necreat. Cu alte cuvinte, sub acţiunea harului o făptură creată se transformă în necreată[1]. Necreate, consideră Palama, rugul de foc al lui Moise, carul de foc al lui Ilie, coloana de foc în pustie, trupul Domnului în euharistie şi toate lucrurile care sînt asemenea cu acestea. Schimbarea aceasta din creat în necreat sub acţiunea harului divin, e cea mai ingenioasă explicaţie teologică a transfigurării sau a îndumnezeirii mistice. Deiformizarea ei, prin urmare, un proces de trecere de la trupesc la duhovnicesc, de la creat la necreat, de la stricăcios la nemuritor. Dacă am admite că harul sfinţilor, desăvîrşitor sau mîntuitor, e un har creat, atunci efectul lui nu poate depăşi creatura şi nu poate fi un efect deiformator.

Un discipol al lui Palama, Gheorghe Coresios, lămureşte această chestiune întemeiat pe Sfîntul Vasile cel Mare contra lui Eunomius: ceea ce e creat, zice Sfîntul Vasile, nu poate să sfinţească ceea ce e creat; dar harul nu sfinţeşte, deci, harul e necreat. Numai harul necreat poate ridica ceea ce e creat la starea divină de necreat. Ce nevoie ar avea Dumnezeu de harurile create în opera mîntuirii cînd eficacitatea lor nu e proporţionată scopului transcreatural al îndumnezeirii omului. Sfinţii Părinţi ai răsăritului sînt de acord a recunoaşte că numai unirea omului cu ceea ce este necreat poate să-l asimileze şi să-l îndumnezeiască. Catolicul F. Vancourt obiectează că Sfinţii Părinţi şi Vasile cel Mare spun aceste lucruri gîndindu- se la unirea Sfîntului Duh, ca Persoană a Treimii, şi că palamismul inovator face exces cînd aplică această învăţătură la atributele operative, adică la energiile necreate. Dar teologia patristică scoate un argument pentru divinitatea Duhului Sfînt tocmai din darurile dumnezeieşti revărsate printr-însul. Dacă aceste daruri ar fi create, cum cred catolicii, din natura lor nu s-ar putea adeveri natura necreată a Duhului. Darurile Duhului însă, care se manifestă cu atîta bogăţie în viaţa mistică, sînt atît pentru patristică, cît şi pentru palamism, energii necreate.

În orice caz divinizarea[2] omului sau trecerea lui de la muritor la nemuritor, e mult mai acceptabilă prin doctrina lui Palama care nu îndrăzneşte să-l asimileze înseşi fiinţei inaccesibile a lui Dumnezeu, ci luminii sale necreate.

Încheind, trebuie să spunem că, o chestiune atît de grea în fondul ei, cum e aceasta, nu e ecumenicește dogmatizată în ortodoxie. Ceea ce ştim noi e că, pe lîngă adversităţile pe care le-a stîrnit, ea s-a bucurat şi se bucură de o largă acceptare.

---

1 Această transformare nu are loc după fiinţă, ci după har. Căci atributul de creat al făpturilor se păstrează în veci. Aici se are în vedere participarea la firea necreată a lui Dumnezeu, prin energiile divine necreate. Altfel unirea cu Dumnezeu ar avea loc după fiinţă în sens panteist.

2 Adică: îndumnezeirea omului.

Polemica din veacul al XIV-lea dintre partizanii lui Varlaam şi partizanii lui Palama s-a terminat prin aprobarea doctrinei palamite de către două sinoade constantinopolitane (1341 şi 1351).

Nu e lipsit de interes să dăm aici răspunsurile Sinodului de la 1351, la întrebările lui Ioan Cantacuzino (A.Dionidis Kyriakos, *Εκκλησιαστικη ηστορια* Vol.II, Atena, 1898, p.83):

„— Trebuie să se facă deosebire între fiinţa şi energia lui Dumnezeu?

— Da!

— Făcîndu-se această deosebire, energia e creată sau necreată?

— Dacă energia dumnezeiască e necreată, cum putem să ne ferim de a socoti pe Dumnezeu ca pe ceva compus?

Atunci Sinodul, întemeiat pe citate din Sfinţii Părinţi, răspunde că, deşi energia e necreată, Dumnezeu rămîne unul şi necompus fiindcă energia nu e altă fiinţă divină, ci numai manifestarea fiinţei lui Dumnezeu.

— Se poate da numele de *θεοτης* (dumnezeire) şi fiinţei şi energiei dumnezeieşti ?

— Da.

— Spun teologii că fiinţa e mai presus de energie?

— Da.

La ce participă făpturile : la fiinţa dumnezeiască sau la energia dumnezeiască?

— Tot ce este creatură participă la energia Creatorului, iar nu la fiinţa Lui. Sfinţii, divinizaţi prin unire cu Dumnezeu, participă nu la fiinţa dumnezeiască, ci la energia dumnezeiască.

În concluzie, după mistica ortodoxă, harul care dă contemplaţia şi care se manifestă în ea ca lumină taborică, e o energie necreată cu efecte de asemenea necreate. Ideea aceasta constituie fundamentul teologic al îndumnezeirii.

În legătură cu ideea de inaccesibilitate a fiinţei şi a Persoanelor divine, rămîne o chestiune de elucidat. Scriptura ne învaţă că Sfînta Treime locuieşte în trupurile drepţilor ca în templele Sale. Doctrina palamită învaţă că numai energia divinizatoare locuieşte în ele. Palama lămureşte că energia, deşi distinctă de fiinţa şi de Persoanele divine, e totuşi indisolubil unită cu ele. Şi atunci prezenţa ei în suflet înseamnă şi prezenţa lor. Soarele e prezent pe pămînt prin lumina sa. Unirea mistică a sufletului cu Duhul Sfînt e astfel o unire nu după fiinţă, ci după har, *κατ ενεργειαν* cu expresia lui Palama. Prin urmare, Sfînta Treime e în sufletele omeneşti o prezenţă harică.

XX.

FELURILE CONTEMPLAŢIEI

Vorbind despre contemplaţie şi har, am remarcat că între ortodoxie şi catolicism e o considerabilă diferenţă în ce priveşte doctrina harului şi anume: Harul care lucrează în viaţa mistică şi în opera mîntuirii în general, e, după concepţia catolică, un har creat: pe cînd după doctrina isihaştilor ortodocşi, şi în special după Grigore Palama, un har necreat. Din partea catolică i se obiectează lui Palama că fondînd mistica în harul necreat şi învăţînd că în contemplaţie nu se descoperă altceva decît lumina taborică, adică tot harul necreat, cu aceasta se diminuează ideea de divinizare a omului. Astfel P. Vancourt (în **Orientalia christiana**, vol. XXXI, 1933, p. 54), în lucrarea sa despre Gheorghe Coresios, zice: „Palama, precum se vede, reduce toată înălţarea noastră în ordinea supranaturală la comunicarea energiei divine necreate".

Este într-adevăr concepţia marelui isihast o reducere, cum crede autorul catolic?

Iată o foarte interesantă problemă de teologie, care ar merita o amplă discuţie. Rezervîndu-ne datoria de a o face altădată pe larg, să spunem astăzi următoarele:

Catolicii (G. Lagrange: **Perfection chretienne et contemplation** I, p. 60) învaţă că harurile necesare mîntuirii, adică graţia habituală a virtuţilor şi darurilor şi graţia actuală, sînt haruri create. Tot astfel şi lumina slavei e tot creată. Oricît ai adăuga însă că aceste haruri sînt infinit superioare îngerilor, — cum învaţă doctrina catolică —, ele tot create rămîn. Contemplaţia e socotită între aceste haruri. Şi dacă ea a îndumnezeitoare, cum poate să ridice ceva care e creat pe o creatură la ordinea divină? Mi se pare că acest raţionament al Sfîntului Vasile cel Mare se poate lua în consideraţie. Şi atunci nu excelează prin comparaţie doctrina lui Palama după care harul necreat sau harul-divinitate poate într-adevăr să divinizeze pe om ? O diminuare a ideii de îndumnezeire ar reieşi într-adevăr dacă Palama ar învăţa că harul contemplaţiei e creat şi că lumina taborică, ce transfigurează, e ea însăşi creată.

Şi e încă o dificultate pe care o ridică doctrina catolică. „Harul, zice Toma d'Aquino, e participarea naturii divine". Admiţînd că harul, deşi creat, poate ridica pe om la participarea naturii divine, se poate naşte totuşi o confuzie. Parti-

ciparea e şi după ortodoxie şi după catolicism o divinizare prin **asemănare**, iar nu prin **identificare**. Participarea la natura divină adică — în sensul ortodox: la fiinţa sau la esenţa divină, inaccesibilă în sine şi necomunicabilă — e prea mult zis. Aceasta ar părea, mai degrabă, drumul unei identităţi iar nu al unei asemănări. În doctrina lui Palama, o asemenea eroare posibilă e înlăturată. Prin harul necreat, omul se divinizează, se transfigurează sau se glorifică în „lumina slavei" care de asemenea e necreată. Această lumină necreată nu e totuşi identică cu fiinţa sau cu natura lui Dumnezeu, fiindcă e numai o manifestare energetică a ei. Omul glorificat sau îndumnezeit nu participă deci direct la natura inaccesibilă a lui Dumnezeu, ci la lumina slavei celei necreate. Astfel înţelegem mai limpede participarea prin asemănare, care e altceva decît identificare. Doctrina lui Palama despre harul necreat, sfinţitor, mîntuitor şi îndumnezeitor, nu diminuează, deci, ideea de divinizare ci numai o precizează mai limpede de cum o face doctrina catolică.

Drept vorbind, harurile mîntuitoare, fie create cum cred catolicii, fie necreate cum credem noi, nu sînt concepute nici într-o parte nici în cealaltă ca lucrînd independent de fiinţa intimă a lui Dumnezeu, şi Dumnezeu însuşi e cel care lucrează prin ele pentru a ne face părtaşi dumnezeirii Sale.

Această participare, în forma ei cea mai înaltă, e contemplaţia.

Ceea ce ne preocupă în prelegerea de astăzi, sînt formele şi natura contemplaţiei.

Aceste forme le putem deosebi avînd în vedere raportul dintre har şi natura umană.

Astfel, dacă privim pe om în afara sau înăuntrul harului, care dă specificul vieţii spirituale, putem distinge două feluri de contemplaţie: **naturală** şi **supranaturală**.

Contemplaţia naturală e cea artistică şi cea filosofică. Numim contemplaţie naturală actul psihologic în care ne ridicăm, prin puterile noastre fireşti, la intuiţia înaltă a Frumosului sau a adevărului. Contemplaţia naturală poate să fie **sensibilă** cînd, angajînd simţurile, gustăm fie frumuseţile lumii creaturale, fie frumuseţile operelor de artă. Ea poate să fie **imaginativă** cînd un artist bunăoară îşi vede, în momentul inspiraţiei, forma imediată a viitoarei opere pe care o va crea. Ea poate să fie pur **intelectuală** cînd un filosof, de pildă, contemplă înaltele adevăruri abstracte.

Aceste forme de contemplaţie naturală capătă un colorit religios cînd obiectul lor transcende ordinea contemplativă şi se precizează în ideea de Dumnezeu. Astfel contemplaţia sensibilă devine religioasă cînd admiraţia frumuseţilor naturii ne ridică pînă la principiul divin, care le-a creat. Contemplaţia imaginativă devine religioasă din filosofică cînd înaltul adevăr intuit e identificat cu Dumnezeu.

În aceste cazuri din urmă însă contemplaţia nu se mai poate numi pur naturală, din momentul în care credinţa religioasă îi dă conţinutul sau obiectul. Astfel, cînd am vorbit de meditaţie, am amintit în domeniul ei, atît contemplaţia sensibilă cît şi pe cea imaginativă. În viaţa spirituală, aceste două feluri de contemplaţie joacă un rol deosebit: cea sensibilă de preferinţă în Răsărit, cea imaginativă de preferinţă în Apus. În mistica răsăriteană, pentru care lucrurile create capătă sensul simbolic de „oglinzi şi enigme", contemplarea sensibilă a puterii revelate în Scriptură, sînt îndeletniciri de lungă extensiune, pe care le încadrăm în metoda teologiei afirmative. Ele au, bineînţeles, avantajele şi insuficienţele legate de această metodă, magistral definită de Dionisie. Contemplaţia intelectuală sau filosofică, nu în sensul păgîn, neoplatonic, sau natural, ci în sensul unei superioare intuiţii a lui Dumnezeu prin credinţa iluminată de „gnoză", e proprie marilor alexandrini şi marilor capadocieni deopotrivă.

În cuprinsul harului, care dă culoarea specifică a vieţii religioase, teologii apuseni disting o **contemplaţie dobîndită** (contemplation acquise) şi o **contemplaţie infuzată** (contemplation infuse).

„Contemplaţia dobîndită" e cunoaşterea iubitoare de Dumnezeu, care încununează meditaţia şi rolul activităţii noastre personale ajutată de har. Dimpotrivă, contemplaţia infuză, cea despre care vorbesc misticii, e o cunoaştere iubitoare de Dumnezeu, care nu e rodul activităţii umane ajutată de har, ci rodul unei inspiraţii speciale a Duhului Sfînt, de aşa fel încît noi nu putem să o reproducem după voinţă" (G. Lagrange, **Perfection chrétienne et contemplation**, p. 44). Cea dintîi e o contemplaţie cucerită prin efortul personal ajutat de har, cea de a doua este întreagă dăruită de Duhul Sfînt. Cu alt termen care aparţine teologiei catolice moderne, dar avîndu-se în vedere tot contribuţia omului sau lipsa acestei contribuţii, cea dintîi se numeşte **contemplaţie activă**, iar cea din urmă **contemplaţie pasivă**.

Considerată în lumina acestei distincţii, contemplaţia intelectuală sau filosofică a alexandrinilor şi capadocienilor poate fi socotită cînd dobîndită sau activă, cînd infuză sau pasivă. La Clement de Alexandria îndeosebi, care e poate cel dintîi teoretician al contemplaţiei în creştinism, echivocul acesta e mereu prezent. Marele dascăl alexandrin vorbeşte despre ea în aşa fel încît uneori înţelegem că ar fi un bun dobîndit cu ajutorul harului, iar alteori că ar fi un bun dăruit pe de-a întregul de Duhul Sfînt.

Grigorie de Nazianz e mult mai limpede decît inspiratul său alexandrin: „Nimic nu pare asemenea contemplaţiei, zice sfîntul: ea ne face să culegem bucuriile vieţii viitoare...să locuim pe pămînt şi totuşi să-l părăsim pentru a ne statornici cu spiritul în cer". (Grigorie de Nazianz, **Cuvînt**, 38, 7). Şi tot el e cel care declară: „Sînt în armonie cu Dumnezeu şi trăiesc în ritmul dumnezeiesc, devin un altul

suferind schimbarea dumnezeiască" (**Op. cit.** 43, 67). Această transportare de pe pămînt la cer şi această transformare dumnezeiască nu poate fi decît efectul contemplaţiei unitive sau al unirii transformatoare. Cu alte cuvinte, Sfîntul Grigorie nu vorbeşte de o contemplaţie filosofică şi nici de o contemplaţie cîştigată, ci de o contemplaţie harică, infuză sau pasivă.

În orice caz, distincţia dintre contemplaţia activă şi cea pasivă e folositor s-o reţinem. Ea ne ajută să înţelegem mai bine acel proces de progresivă stăpînire pe care o pune harul asupra celui ce merge pe calea desăvîrşirii spirituale. Noi am spus că viaţa spirituală are caracter teandric, e o colaborare dintre natura umană şi harul divin. Începutul ei, deşi făcut sub impulsul harului, e o contribuţie în cea mai mare parte a omului, sfîrşitul ei, o contribuţie progresivă a harului pînă la desăvîrşita lui stăpînire asupra omului. Mijlocul acestei vieţi, adică faza iluminativă, e tocmai partea ce se poate caracteriza prin tranziţia de la contemplaţia dobîndită sau activă la contemplaţia infuză sau pasivă.

Contemplaţia, precum am spus, e o rugăciune, şi anume forma culminantă a rugăciunii. Şi fiindcă există în viaţa duhovnicească un continuu spor sau progres al harului avem mai multe feluri de contemplaţie. Rugăciunile din faza ascetică, fie individuale, fie colective, rugăciunea verbală, psalmodică, meditaţia discursivă şi meditaţia devenită rugăciunea mintală, sînt toate forme de rugăciune activă: **modalităţi de a se ruga**. Rugăciunile din faza mistică sînt toate contemplaţii pasive, adică **modalităţi de a se ruga în noi ale Duhului Sfînt**. Am văzut că rugăciunea lui Iisus, mai mult decît orice rugăciune, e un rezumat sintetic al întregii vieţi spirituale şi conţine în ea toate modurile de rugăciune atît active cît şi pasive. Din acest punct de vedere, s-ar putea scrie într-adevăr un tratat de mistică avînd ca fir conducător această rugăciune, cu care poţi străbate toate fazele, de la rugăciunea verbală pînă la extazul transfigurator.

Astăzi însă ne vom ocupa în special de formele rugăciunii contemplative, după modul de a le înţelege al apusenilor. Mult mai înaintaţi în sistematizarea ştiinţifică decît noi, apusenii au căutat să codifice cît de cît formele contemplaţiei. În acest domeniu însă, care e privilegiul marilor mistici, se ivesc o serie de dificultăţi în faţa încercărilor de sistematizare. Ele provin din faptul că autorii mistici care au scris comentarii despre înaltele lor experienţe duhovniceşti, nu sînt de acord cînd disting diferitele forme ale contemplaţiei pasive. Şi cum mărturisirile lor sînt materialul documentar al teologilor sistematici, urmează că nici ei nu sînt întrutotul de acord în această privinţă. Acest impas însă i-a determinat pe teologii apuseni să cadă de acord asupra unui singur autor mistic, care a dat cele mai subtile distincţii ale felurilor contemplaţiei pasive sau supranaturale. Acest autor e o femeie: Sfînta Tereza de Avila. Psihologia religioasă modernă îi datorează acestei sfinte femei enorm. Trăind în timpul cînd Cristofor Columb descoperă

America, Sfînta Tereza descoperă creştinilor continentul lăuntric al experienţei religioase, pe care îl determină cu o intuiţie şi cu o putere de analiză într-adevăr geniale. Dacă se vorbeşte astăzi în ştiinţa teologică despre **psihologie supranaturală**, aceea care a definit elementele constitutive ale unei asemenea psihologii e Sfînta Tereza. Mistică în sensul sublim al cuvîntului, ea e în acelaşi timp o mare scriitoare dotată nu numai cu verb într-aripat, dar şi cu o intuiţie analitică extraordinară.

Teologii sînt de acord în acceptarea distincţiilor sale asupra felurilor de contemplaţie precum oamenii de ştiinţă, credincioşi sau necredincioşi, o consideră ca tipul reprezentativ al experienţei mistice şi al psihologiei religioase.

Care sînt felurile contemplaţiei pasive după Sfînta Tereza? Teologul francez P.E. Lamballe, care a scris un admirabil tratat sistematic despre contemplaţie (**Die Beschauung**, 1915), întemeiat pe învăţătura lui Toma d'Aquino a lui Juan de la Cruz, a Terezei şi a lui François de Sales, împarte aceste feluri în două, după cum e vorba de o contemplaţie nedesăvîrşită sau de o contemplaţie desăvîrşită.

Rugăciunile contemplaţiei nedesăvîrşite sînt următoarele:

1. — Reculegerea
2. — Liniştea
3. — Somnul puterilor

Rugăciunile contemplaţiei desăvîrşite sînt următoarele:

1. — Unirea
2. — Extazul
3. — Căsătoria duhovnicească.

Pentru a înţelege mai bine această împărţire a rugăciunii contemplative, să ne slujim de imaginea grădinii irigate, pe care ne-o dă Sfînta Tereza însăşi:

„Cel care începe rugăciunea contemplativă să-şi închipuie că are de transformat un teren cu totul înţelenit şi acoperit de buruieni într-o grădină plăcută Domnului. Dumnezeiescul Stăpîn e cel care smulge buruienile şi sădeşte florile, iar noi presupunem că acesta e un lucru îndeplinit cînd un suflet se hotărăşte să se dedice rugăciunii contemplative. Sarcina noastră de buni grădinari e să lucrăm cu ajutorul lui Dumnezeu, să cultivăm şi să udăm plantele ca să nu moară şi ca să producă flori îmbălsămate spre bucuria bunului nostru Stăpîn. Atunci el va veni adesea să se odihnească în această grădină şi să se bucure văzînd cum se dezvoltă virtuţile.

Să examinăm acum în ce chip se poate uda grădina ca să ştim bine ce avem de făcut, ce trudă vom depune, dacă folosul va fi mai mare decît munca şi, în sfîrşit, cît timp vor dura silinţele noastre.

Mie mi se pare că sînt patru feluri de a uda. Poţi mai întîi să cari apa cu mare greutate de la fîntînă. Poţi de asemenea să te slujeşti de roata grădinarilor de zarzavat: eu însumi m-am slujit cîteodată; te osteneşti mai puţin şi ai cantitate de

apă mai mare. Mai poţi să aduci apa dintr-un rîu sau dintr-un pîrîu: udarea e atunci mai deplină, pămîntul se îmbibă de apă mai adînc, nu e necesar să uzi atît de des şi grădinarul n-are atît de mare osteneală. În sfîrşit, e ploaia abundentă şi e incomparabil cel mai bun dintre mijloace. Domnul în acest caz udînd el însuşi, fără nici o muncă din partea noastră" (**Vie de Saint Therese**, cap. XI).

Din cele patru feluri de a uda se vede plastic cum diminuează contribuţia omului pînă cînd dispare în ploaia abundentă a harului.

Prin întîiul fel de a se uda se înţelege rugăciunea pur activă, adică felurile de rugăciune din faza ascetică.

Printr-al doilea şi al treilea fel se înţeleg rugăciunile contemplaţiei nedesăvîrşite.

Iar în al patrulea rînd, contemplaţia desăvîrşită (Lamballe, **Die Beschauung**, p. 145).

Din cele trei feluri de rugăciuni ale contemplaţiei nedesăvîrşite, rugăciunea de **reculegere** poate să fie activă sau poate fi începutul pasivităţii. Sfînta Tereza nu e atît de hotărîtă. Totuşi, ne spune ea, uneori observ că, înainte de a te hotărî personal la concentrare psihologică, simţurile şi puterile sufletului se adună ca de la sine înlăuntru şi, fără osteneală din partea ta, guşti „o suavă impresie de reculegere". Caracteristicile acestei rugăciuni sînt: desprinderea simţurilor de lumea din afară şi adunarea lor în suflet ca „albinele la stup"; şi concentrarea puterilor sufleteşti în gustarea sentimentului de reculegere. Simţurile sînt oarecum adormite, dar puterile sufleteşti nu sînt „nici suspendate, nici adormite". Numai voinţa se lasă, pe nesimţite, prizonieră în puterea lui Dumnezeu. Elementul supranatural în această rugăciune se vădeşte în faptul că reculegerea sau concentrarea psihologică se face ca **de la sine**, fără un efort din partea noastră.

Rugăciunea de linişte nu se deosebeşte atît de mult de reculegere. După cum o descrie Tereza, ea pare o concentrare mai intensă decît cea dintîi. „E o linişte lăuntrică plină de dulceaţă, şi o pace încît sufletul crede că nimic nu-i mai lipseşte. Chiar vorbirea, adică rugăciunea verbală şi meditaţia îl stingheresc. El ar vrea acum numai să iubească." Faza aceasta noi o cunoaştem din descrierea pelerinului rus, din momentul cînd, voind să-şi repete celelalte rugăciuni de dimineaţă, rugăciunea lui Iisus se împotrivea punînd singură stăpînire iubitoare pe suflet.

Prezenţa divină se intensifică treptat încît sufletul are impresia că, pe măsură ce o cuprinde, se dilată. Tereza o aseamănă cu apa care ar curge mereu într-un bazin care s-ar mări în proporţie cu creşterea apei.

Rugăciunea numită **somnul puterilor** e asemănată cu al treilea mod de a uda grădina, cu apa care vine singură din rîu pe canalurile pregătite. Puterile sufleteşti sînt absorbite mai mult în prezenţa divină decît în faza liniştei. Ele pot totuşi să lucreze; dar această activitate e îndreptată exclusiv spre Dumnezeu. Despăr-

ţite de lume, ele nu sînt încă moarte pentru lume. În această stare, sufletul e conştient încă de prezenţa lăuntrică a lui Dumnezeu. Nu e încă **unit.**

În aceste trei rugăciuni ale contemplaţiei nedesăvîrşite, care se deosebesc foarte puţin între ele, şi care sînt aproape unul şi acelaşi lucru, elementul supranatural, adică acţiunea harică a Duhului Sfînt, se afirmă prin concentrarea, fără să ştim cum, a sufletului în Dumnezeu. **Prezenţa divină e profund simţită, dar nu e văzută.** Sufletul simte numai nevoia de a iubi şi iubeşte cu o iubire străină, care nu mai e a lui, fără să poată identifica lămurit obiectul acestei iubiri, deşi ştie că el e supranatural şi dumnezeiesc.

E interesant să remarcăm, cum o face Lamballe, că în aceste ridicări nedepline şi tranzitorii ale sufletului către Dumnezeu există şi momente de negrăită durere pe lîngă cele de negrăită bucurie. Există deci o „contemplaţie dureroasă" de caracter tranzitoriu. Răsăritenii vorbesc necontenit de „lacrimile dumnezeieşti", care sînt nu numai de bucurie dar şi de durere. Ei vorbesc insistent de „frîngerea inimii", de rana iubirii care strînge inima. Tereza de asemenea vorbeşte de durerea contemplaţiei, iar Juan de la Cruz le descrie în **nopţile pasive** cu o putere zguduitoare.

Care e pricina acestor dureri?

Sufletul doreşte cu ardoare unirea cu Dumnezeu precum o doreşte Dumnezeu însuşi. Dar în aceste înălţări, în prezenţa divină, care nu sînt încă unirea duhovnicească deplină, sufletul îşi vede mai bine propria impuritate şi nevrednicie în comparaţie cu puritatea şi măreţia dumnezeiască. El nu e în stare să suporte această măreţie, pe care totuşi le doreşte cu înflăcărare. Distanţa acestei neasemănări, ca să vorbim ca Fericitul Augustin, nu această disproporţie văzută în lumina harului e pricina durerii contemplative. Să ne amintim de cîntecul bisericesc: „Cămara ta, Mîntuitorule, o văd împodobită şi îmbrăcăminte nu am ca să intru într-însa". El exprimă acelaşi contrast al sufletului care se vede încă impur în faţa luminii dumnezeieşti. Juan de la Cruz vorbeşte de un anume gol straniu ce se produce în sufletul dezlipit de pămînt şi lepădat de sine însuşi, dar care încă nu s-a unit cu Dumnezeu. Acest gol straniu, în care sufletul suspendat trăieşte groaza de pierderea eventuală a propriului său destin, e pricina durerii sau a unei crucificări negrăite. De bună seamă, cînd Dionisie ne vorbeşte de prăpastia întunericului divin în care se precipită sufletul, înţelegem acelaşi lucru. Aceste contemplaţii dureroase, cum le numeşte Lamballe, sînt considerate însă ca ultimele purificări harice, supranaturale, ce pregătesc sufletul pentru apropiata unire cu Dumnezeu. Ele îi dau „haina de lumină" ca să poată intra în cămara Mirelui dumnezeiesc.

Să trecem acum la varietăţile **contemplaţiei desăvîrşite** pe care isihaştii o numesc contemplaţia duhovnicească:

Rugăciunea unirii e întîia ei formă desăvîrşită. Tereza o aseamănă cu al patrulea mod de a uda o grădină: ea e ploaia torenţială pe care Domnul o revarsă peste suflet fără ca grădinarul să pună vreo osteneală. Cu alte cuvinte e o stare de pasivitate desăvîrşită din partea omului, în care numai harul dumnezeiesc e activ. Lamballe, comparînd diferitele descrieri ale unirii, îi găseşte următoarele cinci note caracteristice:

1) Puterile sufletului sînt adîncite total în contemplaţie; 2) orice activitate încetează, pasivitatea e desăvîrşită; 3) adîncul sufletului simte prezenţa lui Dumnezeu; 4) sufletul e conştient că s-a unit cu Dumnezeu; 5) el are după aceea siguranţa că a fost în Dumnezeu.

Unirea vine în mod brusc, ca o cufundare în abis, după cum o descrie Sfînta Tereza. În mod năpraznic ai sentimentul că Dumnezeu e în tine şi tu eşti în El. În acelaşi moment simţurile şi facultăţile psihologice îşi încetează orice activitate. Lumea a dispărut şi, ceea ce e cu totul caracteristic, tu însuţi ai dispărut pentru tine. E un semn total sau o moarte aparentă. Un **alter ego** te înlocuieşte şi te umple cu fiinţa lui misterioasă. Unirea are de obicei o durată scurtă din puterea ei. „Unirea e o moarte foarte dulce, zice Tereza. O moarte, fiindcă sufletul e cu totul smuls de la lucrările lui produse în timpul cînd e unit cu trupul; şi o moarte foarte dulce fiindcă, dacă sufletul pare că s-a despărţit într-adevăr de trup, e pentru a trăi mai viu în Dumnezeu". (Therese, **Chateau**... V, I).

Sentimentul prezenţei divine e atît de puternic încît nu se mai uită toată viaţa. „Dumnezeu intră în adîncul sufletului în aşa chip, încît acesta, după ce şi-a revenit, e cu neputinţă să pună la îndoială că a fost în Dumnezeu şi că Dumnezeu a fost în el. Acest adevăr se adînceşte atît de tare în suflet încît ani şi ani dacă ar trece fără ca Dumnezeu să-i mai reînnoiască acest har, sufletul nu poate uita nici nu se poate îndoi că a fost în Dumnezeu" (**loc. cit.** V, I).

Această certitudine neclintită nu vine pe cale de raţionament, ci dintr-o convingere unică pe care numai Dumnezeu o poate da (P. Pourrat, **Spiritualite chretienne**, vol. III, p. 225). E o convingere infuzată şi întipărită în substanţa sufletului. Puterea care lucrează această misterioasă şi negrăită unire, e iubirea. Iubirea dumnezeiască:

Îl iubeşti pe Dumnezeu nu cu inima ta, care e cu totul insuficientă, ci cu iubirea Lui turnată în inima ta. Şi simţi, după aceea că Dumnezeu nu te-a iubit numai pentru tine, ci pentru toţi, pentru toată lumea, pentru toată făptura. De aceea s-a învrednicit de harul unitiv, pe care Tereza îl socoteşte cel mai mare dintre toate harurile. Omul e cuprins de frenezia de a săvîrşi binele fără a căuta la faţa făpturilor, aşa precum Dumnezeu îl săvîrşeşte.

Lambelle citează următorul fragment al Terezei, de caracterizare fiziologică a unirii: „Răsuflarea încetează şi puterile trupului dispar aşa că nu mai eşti în

stare nici mîna s-o mişti decît cu mare greutate. Ochii se închid fără voie şi chiar dacă i-ai ţine deschişi, nu vezi aproape nimic. Dacă vrei să citeşti, nu poţi rosti nici o literă şi abia dacă recunoşti literele ce-ţi stau în faţă. Vezi că literele sînt acolo dar cum mintea nu-ţi ajută, nu poţi să le citeşti. Auzi, însă nu înţelegi nimic din ceea ce auzi. Zadarnic ai încerca să vorbeşti, fiindcă nu poţi alcătui nici un cuvînt şi nici putere pentru a le rosti nu ai" (**La vie...XVIII**).

Această caracterizare fiziologică a rugăciunii unitive e similară cu extazul.

Rugăciunea extatică nu e altceva decît o intensificare de un grad mai înalt a iubirii manifestate în unire. Extazul e o totală ieşire din sine, pentru a trăi răpit de divinitate. Revelaţia lăuntrică a atingerii cu Dumnezeu, a cufundării în lumina Lui e şi mai puternică decît în unire. Extazul e de durată mai lungă decît unirea. Semnele lui fiziologice sînt acelea ale unei morţi aparente. Simţurile toate dispar cu totul. Sufletul e smuls parcă din el şi ridicat în vîrtejul luminii divine. Trupul încremeneşte în starea în care a fost surprins. Respiraţia uneori încetează cu totul. Membrele încep să se răcească. Nici o mişcare nu e posibilă. Însăşi greutatea corpului se pierde şi adesea el însuşi e ridicat în sus de la pămînt. Sînt fenomenele zise de levitaţie. Din punct de vedere psihologic şi fiziologic extazul se manifestă ca o **transă**, fără să aibă însă nimic din aspectul respingător al unei tranşe isterice sau epileptice. În extazul religios omul, sub toate aparenţele morţii, are o înfăţişare luminată.

Trăirea extatică e atît de puternică şi de vie încît uneori intuiţia divinului capătă chiar un caracter simţual. Sf. Grigorie Palama afirmă că lumina taborică se vede nu numai cu ochiul spiritual, dar şi cu simţul văzului.

În privinţa fenomenelor fiziologice, care însoţesc extazul, unii dintre mistici le socotesc minuni, alţii le socotesc slăbiciuni. Transa extatică, după Juan de la Cruz, nu e altceva decît o slăbiciune a contemplativului, care nu e purificat în mod absolut. Juan de la Cruz crede că o purificare absolută înlătură transele.

Contemplaţia culminează în **nunta spirituală** sau căsătoria spirituală, care se mai numeşte şi unirea transformatoare sau deiformată.

Numirea aceasta de „căsătoria spirituală" pe care o întîlnim atît de des în literatura mistică occidentală vine de la vechii mistici răsăriteni. O întrebuinţează Ioan Climax în **Scara Paradisului**, Simion Noul Teolog şi mulţi alţii. Cartea în care misticii văd concretizată prin excelenţă unirea sufletului cu Dumnezeu e **Cîntarea Cîntărilor**. Afară de aceasta, Mîntuitorul însuşi a vorbit despre dumnezeiescul Mire al sufletului în parabola celor zece fecioare. Nunta e o taină sacră a Bisericii; iar unirea extatică, prelungită, a sufletului cu Dumnezeu e concepută ca o nuntă sau ca o căsătorie duhovnicească. În iubire cei doi soţi fac împreună o singură unitate în distincţia persoanelor. Astfel, expresia de căsătorie spirituală pentru contemplaţia unitivă prelungită ne arată că misticii adevăraţi nu săvîrşesc greşeala de a identifica panteistic sufletul cu Dumnezeu.

Unirea transformatoare e o convertire totală, dacă se poate zice, a vieţii omeneşti la viaţa dumnezeiască. Celelalte stări contemplative, din pricina duratei lor scurte, sînt numite „logodne duhovniceşti" în comparaţie cu permanenţa acestei stări. „Centrul sufletului", cum zice Tereza, rămîne continuu în focul iubirii dumnezeieşti. Contemplativul nu mai simte, nu mai cugetă şi nu mai lucrează acum după modul omenesc, ci după modul dumnezeiesc. Voinţa lui nu mai e decît o formă prin care se manifestă voinţa divină. Fenomenele fiziologice din rugăciunea unirii şi din rugăciunea extatică nu mai apar. Omul contemplă şi înţelege „ceva din favoarea cu care l-a dăruit Dumnezeu" printr-o vedere duhovnicească, senină, paşnică, îngerească. E ceva ca o „întoarcere la starea primordială de nevinovăţie" (Lamballe, **Die Beschauung** p. 194). În această stare de negrăită fericire, din care totuşi omul poate cădea precum îngerii au căzut din armonia cerului, el a devenit „înger în trup", hristofor, pnevmatofor sau teofor. Om prin natură şi Dumnezeu prin har, cum zice Simion Noul Teolog, sau fluviu prin care curg apele Duhului Sfînt, cum zice despre el Nichita Stethatos.

ANEXĂ

Teologia sau calea unitivă. Caracteristicile extazului

Am vorbit ieri despre cele patru stări speciale, care alcătuiesc propriu-zis viaţa mistică. Revenind un moment asupra lor, trebuie să spunem că aceste patru stări, rugăciunea de repaos sau unirea de repaus, unirea plină, starea extatică şi unirea permanentă sau nunta spirituală, nu sînt patru stări diferite unele de altele, ci numai grade de ascensiune ale aceluiaşi fenomen.

Viaţa mistică este conformarea vieţii omeneşti la viaţa dumnezeiască, o conformare a vieţii omeneşti, după chipul şi asemănarea vieţii dumnezeieşti. De aceea i se şi spune viaţă deiformă după forma lui Dumnezeu. Dar pînă să ajungem la această viaţă deiformă, este o progresiune şi această progresiune o observăm în acele patru etape de rugăciune şi de contemplaţie, pe care le-am văzut.

Prin urmare este vorba de aceeaşi unitate, de aceeaşi putere supranaturală, pe care o cîştigăm în formă progresivă, începînd de la unirea de repaus, pînă la unirea deplină a extazului permanent. Vă spuneam că scopul sau idealul acestei vieţi mistice este spiritualitatea, sau cu alte cuvinte, readucerea omului la forma de viaţă paradisiacă, la forma de viaţă pe care a trăit-o primul om, înainte de căderea lui în păcat. Pentru noi creştinii această formă de viaţă o îmbrăţişează Mîntuitorul Iisus Hristos prin întruparea ca om şi Dumnezeu.

Teologia, vorbind despre primul om, îi atribuie două feluri de cunoaştere. Primul om înainte de a cădea în păcat cunoştea adevărul în două feluri: mijlocit şi nemijlocit. Cunoştea adevărul în mod mijlocit prin făpturile lui Dumnezeu: este ceea ce am numit cu un termen general cunoaşterea ştiinţifică sau naturală; şi cunoaşterea adevărului nemijlocit, prin inspiraţia directă lăuntrică, fiindcă primul om era în contact permanent, mistic cu Dumnezeu.

Această cunoaştere nemijlocită a primului om este asemenea cunoaşterii, de care se bucură îngerii. De aceea se numeşte şi mod angelic de cunoaştere. Îngerii se bucură de o cunoaştere nemijlocită. Tot aşa se bucură de o cunoaştere nemijlocită şi primul om pînă ce n a fost întinat de păcat.

Ştiţi că primul om era dotat cu anumite prerogative, pe care le pierde prin păcat, şi că între acestea cel principal era nemurirea, adică nestricăciune a corpu-

lui, fiindcă păcatul este moarte; prin păcat a intrat moartea în omenire. Mai era impasibilitatea, adică lipsa de suferinţă. Acesta este şi starea de rai, starea paradisiacă; este prosperare, lipsă de tragic, de suferinţe şi în special vine o atotştiinţă. Este această atotştiinţă cunoaşterea nemijlocită despre care vorbim?

Ei bine, toată străduinţa vieţii mistice, este a ridica din nou pe om la această cunoaştere angelică, la această cunoaştere nemijlocită. Această cunoaştere nemijlocită nu este posibilă în viaţa aceasta pămîntească şi în ordinea care trăim astăzi. Cunoaşterea nemijlocită, desăvîrşită, este rezervată numai vieţii de dincolo, este rezervată numai creaturilor spirituale, îngerilor şi sfinţilor, care văd faţă către faţă pe Dumnezeu.

Totuşi, ce înseamnă sub acest raport viaţa mistică? În această ordine în care trăim înseamnă o anticipare a cunoaşterii angelice din viaţa de dincolo, ca extaz, unire a sufletului nostru cu Dumnezeu. Aceasta este cunoaşterea sfinţilor, sau cunoaşterea desăvîrşită. Viaţa mistică ne dă numai o idee, o anticipare vremelnică a acestei ştiinţe a sfinţilor.

Omul pe cît de înaltă treaptă s-ar ridica în mistică, cunoaşterea lui nu este perfectă; este numai o cunoaştere prin anticipaţie. Revenim la cele patru stadii ale acestei cunoaşteri mistice, tocmai pentru a le sesiza mai bine, trebuie să ne oprim asupra unora din trăsăturile caracteristice ale lor şi anume: O primă trăsătură caracteristică izbitoare a unor mistici sau a unor extatici este că cunoaşterea nu atîrnă de voinţa noastră. Oricît am voi să ajungem la aceasta, oricît ne-am strădui pentru asceza şi perfecţiunea noastră morală creştină, nu putem să ajungem prin voinţa noastră la acest stadiu de cunoaştere supremă. Aici pe pămînt, dacă se întîmplă, este un simplu dar al lui Dumnezeu şi fiindcă nu atîrnă de voinţa noastră direct, nu-i putem prevedea momentul cînd soseşte. Misticul nu prevede, nu poate să prevadă niciodată momentul în care se produce acea posesiune luminoasă a lui din partea lui Dumnezeu şi a lui Dumnezeu din partea lui.

Această unire a lui cu Dumnezeu n-o poate prevedea; precum nu poate prevedea sosirea, tot aşa nu-i poate prevedea sfîrşitul. Dorind momentul unirii mistice cu Dumnezeu, misticul nu poate să prevadă, cînd se va sfîrşi această unire. Ea poate să dureze cîteva ceasuri sau şi zile întregi.

De aici decurge pentru psihologia lui un sentiment de vie şi totală dependenţă de Dumnezeu, care este, în general vorbind, caracteristica vieţii religioase. Prin dependenţa noastră faţă de Dumnezeu, noi atîrnăm de El cu nimicnicia şi vremelnicia noastră ca de o putere imperativă, infinită şi eternă. Sentimentul acesta al independenţei, decurge în special din caracterul neprevăzut şi, în afară de voinţa noastră, al fenomenului mistic de unire cu Dumnezeu.

O altă caracteristică a unirii mistice este că cunoaşterea lui Dumnezeu în extaz este şi confuză. Noi zicem în momentul acela că cunoaştem pe Dumnezeu,

dar această cunoaştere nu ni se prezintă într-o formă aşa de precisă şi de limpede, încît să fim absolut siguri, de felul cum cunoaştem pe Dumnezeu. Zicem că-L cunoaştem, simţim că-L cunoaştem. Cunoaşterea rămîne necontenit neclară, confuză. De aici expresia „întuneric de lumină".

O altă caracteristică a acestei cunoaşteri mistice, este aceea a cunoaşterii, de către noi, numai în parte; unirea este abia înţeleasă şi abia bănuită. Mai departe o altă trăsătură caracteristică, deosebitoare a unirii extatice, este că această unire se petrece fără ajutorul raţiunii, fără mijlocirea creaturilor şi fără imagini sensibile, inferioare. Este, prin urmare, o cunoaştere de caracter cu totul nemijlocit. Gîndiţi-vă la cunoaşterea angelică, care este o cunoaştere directă şi nemijlocită prin inspiraţie divină. Ea nu presupune meditaţie şi nu presupune activitatea discursivă a inteligenţei noastre, căci orice activitate discursivă în actul mistic, este suspendată. Tot aşa nu presupune mijlocirea creaturilor sau a făpturilor. Nu avem nevoie, în această cunoaştere a lui Dumnezeu, pe cale mistică, de ajutorul făpturilor.

Aduceţi-vă aminte de unul din cele mai frumoase pasaje din Fer. Augustin ca să înţelegeţi ce înseamnă cunoaşterea prin mijlocirea făpturii. Aduceţi-vă aminte de acest pasaj în care el, căutînd pe Dumnezeu în univers, spune: „Tu eşti Dumnezeul meu? Şi el mi- a răspuns: Nu sînt eu, caută mai sus de mine. Am întrebat luna: Tu eşti Dumnezeul meu? Şi ea mi-a răspuns: Nu sînt eu, caută deasupra mea. Şi am întrebat stelele: Voi sînteţi Dumnezeul meu? Şi ele mi-au răspuns: Nu sîntem noi, caută deasupra noastră". Aşadar nu făpturile, ci scara aceasta ascendentă a lor, cerută ca ultim termen al acestei lumi şi al acestei existenţe, cauza eficientă a noastră şi a lumii, a tuturor, este Dumnezeu. Aceasta este cunoaşterea prin mijlocirea făpturilor.

Ei, bine, nimic din această cunoaştere a mijlocirii făpturii nu participă la cunoaşterea mistică, care, încă o dată spus, este o cunoaştere nemijlocită, directă. Tot astfel această cunoaştere are un caracter cu totul pur, adică este golită de orice fel de imagini sensibile; fiindcă nici simţurile noastre nu lucrează în această direcţie şi nici imaginaţia şi nici diferitele tentaţii ale lumii sensibile din afară, care ne ajută la cunoaşterea obişnuită.

Totuşi, în actul mistic, în literatura care vorbeşte de actul mistic, vom întîlni adeseori imagini sensibile. Aceasta nu înseamnă că cunoaşterea mistică în sine este o cunoaştere populată de imagini, ci numai din neputinţa de limbaj a misticului de a exprima cu totul această cunoaştere în vorbe, el trebuie să recurgă la imagini sensibile, pe care i le dă memoria şi imaginaţia, pentru a putea să exprime oricît de aproximativ, prin imaginile acestea sensibile, conţinutul cu totul pur al cunoaşterii lui.

De aici acel limbaj simbolic, de care este plină întreaga Sf. Scriptură şi literatura religioasă şi teologică. Uneori se vorbeşte despre mîna, despre gura lui

Dumnezeu, despre chipul lui Dumnezeu, şi aşa mai departe. Toate acestea sînt expresii, sînt imagini sensibile luate în sens simbolic, adică imagini luate din lumea noastră materială, prin care exprimăm ceea ce este cu totul imaterial şi raportate la Dumnezeu. În Dumnezeu nu suntem nimic din această lume şi imaginile sensibile din noi le folosim fiindcă nu ne putem exprima altfel. Neputinţa noastră recurge la acest simbolism din lumea materială, pentru a se scoate în evidenţă imaterialitatea spirituală, pură, a divinităţii.

Cunoaşterea aceasta mistică, fiind o cunoaştere pură şi imediată, are caracterul lăuntric al unei atingeri — ca şi cum sufletul nostru e în atingere directă cu spiritul divin.

O altă caracteristică a extazului, sau a unirii extatice, este fluctuaţia permanentă a puterii dumnezeieşti cu care a venit în atingere. Atingerea aceasta nu are un caracter egal. Simţim că Dumnezeu este ca un ocean, care înaintează spre sufletul nostru. El ascultă un moment şi se retrage iarăşi, pentru ca iarăşi să revină şi iarăşi să se retragă. Este, prin urmare, o mişcare ritmică de flux şi reflux a oceanului de lumină dumnezeiască, care vine în atingere cu sufletul nostru şi se retrage necontenit.

Aceste fenomene lăuntrice se întîmplă mereu în primele stadii, în primele două stadii ale vieţii mistice: în stadiul unirii de repaus şi în stadiul aşa zis plin sau semi-extatic. În celelalte două stadii din urmă, atingerea are mai mult un caracter permanent şi acest fenomen mintal de flux şi reflux al puterii dumnezeieşti către noi nu mai are loc. Cînd ne găsim în aceste două stadii de flux şi reflux, sufletul nostru pe lîngă bucuria extraordinară, pe lîngă văpaia de dragoste înflăcărată de care este cuprins, simte în acelaşi timp o suferinţă, o suferinţă de a nu poseda, de a nu avea în mod desăvîrşit posesiunea divină, în acel moment al extazului necomplet.

O altă caracteristică a unirii mistice presupune un efort din partea noastră, mult mai mic decît meditaţia, decît rugăciunea înţeleasă în mod obişnuit. Acest efort, această străduinţă se diminuează progresiv, pe măsură ce înaintăm de la stadiile prime către stadiul al patrulea al vieţii mistice. Cu cît unirea este mai desăvîrşită, cu cît Dumnezeu se dă mai din plin, cu atît străduinţa din partea noastră este diminuată, pînă cînd dispare în extazul propriu-zis, cînd nu mai există nici un fel de străduinţă din partea noastră; pe cînd vreme în rugăciunea obişnuită fie rugăciunea verbală, fie rugăciunea meditativă, fie mintală, noi trebuie să facem un efort permanent, pentru a ne apropia cît mai mult de Dumnezeu, atunci cînd este vorba de pus la contribuţie puterile noastre naturale, de care dispunem.

În acest stadiu al vieţii mistice, acest efort apare şi dispare în mod progresiv cu cît înaintezi către o mai perfectă unire mistică; şi este lesne de înţeles, de ce dispare acea străduinţă din partea noastră. Gîndiţi-vă la prima caracteristică, cum că

unirea mistică este un dar al lui Dumnezeu, care are un caracter năpraznic, de a se da dintr-odată, pe neaşteptate. Aceasta nu presupune o strădanie, un efort din partea noastră.

Extazul este acompaniat de dragostea de repaus, de o bucurie şi uneori de suferinţă. Cînd vorbim de dragostea de extaz, trebuie să înţelegem dragostea, care dăruieşte direct, fiind un extaz — dragostea înflăcărată care cuprinde sufletul cu maximum de căldură, cu maximum de intensitate. Nu este dragostea obişnuită, religioasă care porneşte din adîncul inimii noastre, ci este o dragoste, pe care o simţim dăruită; este dragostea care este dăruită direct de Dumnezeu; este ca şi cum flacăra divină a apărut în sufletul nostru dintr-odată. Dar în acelaşi timp, simţim că elementul acesta al flăcării dumnezeieşti, nu ne aparţine nouă; ne este dat, ne este insuflat de Dumnezeu.

În privinţa aceasta, sufletul nostru în dragoste trece şi el prin diferite stadii. Închipuiţi-vă o bucată de fier, care la temperatura obişnuită are culoarea cenuşie. Aceeaşi bucată de fier introdusă în foc, capătă o culoare roşie. Această culoare roşie are corespondent dragostea, pe care o manifestăm faţă de Dumnezeu, în rugăciunea noastră obişnuită, în rugăciunea discursivă sau meditativă. Dar dacă aceeaşi bucată de fier este introdusă în temperatura unui furnal, în temperatura maximă a unui furnal capătă culoarea albă. Aşadar de la cenuşiu la roşu şi de la roşu la alb.

Ei, bine, sufletul în dragostea mistică, îm dragostea dăruită de Dumnezeu, este ca această bucată de fier, transfigurată total în culoarea albă, prin flacăra maximă dogoritoare a iubirii lui Dumnezeu. Misticii vorbesc în acest stadiu de o unire cu Dumnezeu, de negrăite delicii pe care le simt ei, de o anumită beţie spirituală, sau beţie duhovnicească, de o anumită jubilare şi efervescenţă extraordinară a sufletului.

Această bucurie maximă este însoţită şi de durere, este însoţită şi de suferinţă. Suferinţa cu această bucurie nu durează atît de mult cît ar vrea să dureze sufletul nostru setos de Dumnezeu. Atunci bucuria maximă e îndoită de această durere maximă, de ceea ce se cheamă în literatura mistică: „rănile dragostei dumnezeieşti". Ştiţi că există în Psalmi expresia : „rîvna casei Tale m-a mîncat pe mine", este cam aceeaşi expresie, cu aceeaşi expresie din viaţa mistică, adică maximum de bucurie, îndoit cu maximum de durere, pentru că este prea trecătoare această bucurie supremă dumnezeiască.

Tot în această trăsătură a afectelor supreme, care însoţesc extazul mistic, trebuie să vorbim de anumite fenomene, care se întîmplă în stadiul de viaţă mistică. În stadiul de viaţă spirituală, se întîmplă unirea dintre mistic şi Dumnezeu, cuprins de puterea dumnezeirii, de inspiraţia dumnezeiască, care se manifestă prin faptul că unii vorbesc, dictînd cărţi întregi, cuprinşi de această inspiraţie extatică,

alţii fac poezii. În pasajele pe care le-am parcurs împreună, privitoare la viaţa în Dumnezeu a Sf. Simion Noul Teolog, aţi văzut că se vorbea acolo, că sfîntul era cuprins în permanenţă de harul dumnezeiesc — de harul dumnezeiesc teologic — cînd scrie cărţi, cînd face versuri, care ne-au rămas de la el. Sub această inspiraţie directă, extatică, ca şi cum gîndirea n-ar fi fost a lui, i-ar fi fost dictat tot cuprinsul cărţii de puterea dumnezeiască.

Veţi întîlni în literatura mistică cartea sfintei catolice Caterina de Siena, (o sfîntă italiancă), şi cărţi ce sînt de cele mai multe ori scrise, sub puterea acestei inspiraţii extatice, cînd sfînta era cu totul afară din sine şi Dialogurile şi scrisorile pe care le-a scris ea erau scrise sub această inspiraţie.

Sînt alţi mistici care vorbesc aşa de repede, încît le trebuie cîte 5–6 copişti, ca să poată transcrie textul revelat, sub puterea inspiraţiei extatice. De asemenea unirea extatică este întovărăşită de impulsia către virtute. Cine a trăit în mediul apropiat al lui Dumnezeu şi înflăcărat de dragostea dăruită de Dînsul, simte o rîvnă extraordinară de a practica virtutea şi aceasta din sentimentele pe care le au în genere marii pustnici şi în genere marii mistici . Este sentimentul de a nu ofensa prin nimic de acum încolo pe Dumnezeu. Se stîrneşte în ei o rîvnă nemaipomenită, de a practica toate virtuţile, şi în special rîvna de a se umili pînă la suprema limită; tocmai pentru o mare umilinţă, coborîrea de sine e darul fără pereche, cu care i-a învrednicit Dumnezeu.

O altă caracteristică vizibilă pentru cei din afară, care ar întovărăşi pe un mistic, este că unirea mistică are repercusiuni vizibile asupra corpului. Cînd extazul este plin, cînd sufletul a intrat în desăvîrşita posesiune a puterii divine, atunci simţirea încetează să funcţioneze, pipăitul şi toate simţurile nu mai funcţionează. Funcţionarea simţurilor, prin urmare, este dintr-odată suspendată, membrele înţepenesc treptat-treptat, trupul păstrîndu-şi poziţia în care se află omul la rugăciune, cînd l-a cuprins extazul. Astfel cum l-a cuprins aşa încremeneşte şi nimic şi nimeni nu-i poate mişca mîinile, atîta vreme cît ţine momentul suprem al extazului.

Respiraţia sa încetează treptat-treptat şi adeseori dispare, inima de asemenea bate tot mai rar încît bătaia se suspendă. Uneori avem impresia unei morţi de-a binelea. Nu este vorba de o moarte propriu-zisă, ci numai de o moarte aparentă. Prin urmare funcţiunile fizice încetează; sînt intrate pentru un moment în moarte, pentru ca să se manifeste în toată plenitudinea ei puterea dumnezeiască în sufletul misticului. Dacă îi pipăim corpul, vom vedea cum căldura lui vitală se diminuează treptat-treptat, începînd de la extremităţile corpului, către interiorul corpului. Este acelaşi fenomen, care se petrece la moartea adevărată. Nu este vorba de o moarte propriu-zisă ci de o sincopă, de o moarte aparentă, pentru ca imediat după încetarea extazului toate funcţiunile să revină la normal. Acestea

sînt trăsăturile caracteristice, după care cunoaştem că este vorba de fenomenul extazului, de viaţa întru Dumnezeu.

Afară de aceste trăsături caracteristice mai sînt şi alte fenomene accesorii frecvente, care formează oarecum partea senzaţională a misticii, şi de care aţi auzit de foarte multe ori.

Aşa este fenomenul accesoriu al **levitaţiei**. In extaz, adeseori corpul se ridică în sus de la pămînt. Este un extaz cu răpire, cu absorbirea în sus a corpului însuşi. Corpul este răpit în poziţia cu care a fost prins la rugăciune. Înălţimea la care se ridică variază: o înălţime cît înaltul omului, de mai mulţi metri, o înălţime pînă la vîrful pomilor ş.a.m.d. Uneori corpul se înalţă aşa de sus încît, dacă este afară, nu se mai poate vedea; se pierde în văzduh. La coborîre se coboară aşa de lin, încît corpului nu i se întîmplă nici o rană. Este aşa de uşor încît are greutatea unui fulg. Cine este în jurul misticului în timpul fenomenului de levitaţie, poate sufla şi poate să-i împingă corpul, cum ai sufla un fulg în aer.

Adeseori se întîmplă că misticul manifestă o astfel de putere supranaturală, încît este în stare, dacă se întîmplă să ţie pe cineva de mîini — pentru că în primele momente ale levitaţiei, cînd începe levitaţia, omul vrea să se apuce de cineva —, şi dacă apucă mîinile cuiva îl ridică şi pe om în sus; sau dacă se întîmplă ca misticul la rugăciune să se apuce de un grilaj de fier, atunci grilajul de fier, sub forţa extraordinară se îndoaie, de parcă ar fi de ceară. Să nu vi se pară poveşti lucrurile acestea, fiindcă sînt lucruri care se petrec în vremea noastră şi dacă am avea prilejul să trăim în jurul unui mistic, am putea experimenta cu propriile simţuri aceste fenomene.

Un alt fenomen accesoriu este că unii dintre sfinţi sînt văzuţi dintr-odată cu aureolă; sînt văzuţi cu nimb de lumină în jurul capului. Alteori, trupul exaltă un parfum dumnezeiesc în momentul cînd moare. Ştiţi din istoria morţilor, că este oarecare miros foarte frumos al trupului, care au un miros foarte neplăcut cu totul special, diferit de cele pe care le cunoaştem. Şi în sfîrşit un alt fenomen accesoriu, este stigmatizarea. Ştiţi ce sînt stigmatele? În corpul misticului se imprimă dintr-odată semnele de sînge din trupul Mîntuitorului răstignit; semnele de sînge ale Mîntuitorului la picioare, la coastă şi la frunte. Şi atunci, toate aceste semne ale Mîntuitorului se imprimă pe trupul misticului căzut în extaz.

Stigmatele sînt de două feluri: sînt vizibile — cu sîngele alb, pentru că dacă pui o bucată de pînză se pătează fără să fi făcut o rană; bineînţeles că sînt şi stigmatele lăuntrice. Stigmatele lăuntrice se manifestă numai prin dureri, fără pete de sînge, cu dureri în locurile în care a fost rănit de piroane sau de spini. Fenomenul acesta al stigmatelor este foarte frecvent în viaţa mistică. Un doctor francez Imbert a făcut un studiu asupra fenomenelor accesorii ale stigmatelor. Cunoaşteţi astfel de minuni, care apar din veacul al XIII-lea încoace; şi probabil

cel dintîi care a primit stigmatele este Sf. Francisc de Assisi, în minunea aşa de cunoscută şi atît de pictată de toţi pictorii Renaşterii. Cînd vă duceţi în Italia nu este muzeu în care să nu fie prezent. Numai în Apus doctorul Imbert a constatat peste 231 de cazuri stigmate, primite de diferite personalităţi, care s-a învrednicit de viaţa de extaz.

Poate sînteţi la curent, este un fenomen care se produce în Bavaria la München cu fata Thereza Neumann, care primeşte stigmatele în mod regulat; curge sîngele. Eu am citit dări de seamă ale unor medici. Este un pelerinaj nemaipomenit în casa acestei fete de ţăran, care de 8 ani nu se hrăneşte cu nimic, decît cu firimiturile de la Sf. Împărtăşanie — suportă necontenit stigmatele din trupul ei, stigmate interioare invizibile. Se vede treaba că sînt lucruri pe care medicii nu le pot explica. Se vede treaba că în mistică, în alcătuirea aceasta văzînd necredinţa care cuprinde această lume Mîntuitorul dăruieşte din cînd în cînd aceste stigmate, pentru a ne reaminti nouă şi pentru a reîmprospăta în mod vizibil marea jertfă de răscumpărare, înfăptuită pe cruce.

În general încheind această lecţie, ceea ce se observă în fenomenul mistic în legătură cu fenomenul psihologic şi fiinţa fizică a omului, este următorul lucru: Există o tendinţă necontenită, de a elimina tot ceea ce aparţine propriu-zis misticii dumnezeieşti, care participă şi se manifestă în fenomenele extatice. Este ca un fel de declaraţie tacită că Dumnezeu pentru a se manifesta în noi şi în sufletul nostru, atunci cînd vrea, El nu are nevoie nici de trupul nostru, nici de sufletul nostru, decît în măsură ce acest trup şi acest suflet sînt simple instrumente, prin care mărturia lui Dumnezeu se manifestă către noi.

Teologia sau calea unitivă. Faptele extraordinare

În lecţia precedentă am vorbit despre o serie de fenomene accesorii sau secundare de caracter senzaţional, care însoţesc uneori fenomenele mistice.

Aceste fenomene se întîmplă rar, însă cînd se întîmplă, sînt întotdeauna în legătură cu extazul propriu-zis. Fenomenele acestea, rezumîndu-se la o formulă pot fi împărţite în trei categorii:

— vedenii;
— profeţii;
— minuni

la un loc sînt întîmplări extraordinare.

Citind vieţile sfinţilor aţi luat desigur cunoştinţă de asemenea fapte extraordinare, de care este plină aghiografia.

Adeseori aţi stat la îndoială, dacă ce se spune în biografia unui sfînt este într-adevăr real, sau aparţine de domeniul imaginaţiei creatoare a acelui care a scris-o; aţi stat poate la îndoială dacă n-ar aparţine imaginaţiei creatoare a aghiografului; aţi stat poate la îndoială dacă acele fapte extraordinare, puse pe socoteala sfîntului s-au întmplat într-adevăr sau nu; sau aghiograful însuşi le-a luat din legendele, atît de multe, care circulă ca nişte alte aureole, în jurul personalităţilor sfinte. Ce atitudine trebuie să luăm noi în faţa acestor fapte extraordinare, care fie că se pun pe socoteala sfinţilor, fie că decurg chiar din personalitatea lor sfîntă, din istoria reală a sfinţilor, din istoria verificabilă a lor, în istoria oarecum fabuloasă, pe care nu o putem verifica aşa uşor?

Această problemă s-a pus îndeosebi, cu o acuitate rară în epoca noastră modernă, mai ales de cînd criticismul negativist a început să dea multiplele lui asalturi contra lucrurilor sacre, contra fenomenelor de ordin excepţional supranaturale în legătură cu viaţa religioasă, de cînd acest criticism s-a manifestat pe terenul psihologiei.

Psihologia ştiinţifică a examinat cu deamănuntul diferitele vieţi ale sfinţilor, luînd o atitudine în interpretarea acestor vieţi de sfinţi, care este de partea psihologiei necredincioase şi înverşunate contra ideii de religie.

La unii din aceşti psihologi întîlnim o atitudine obiectivă. Ei studiază aceste fenomene cu grijă şi în amănunţime, căutînd să le prindă raporturile intime; aşa este cazul marelui psiholog francez Henry de la Croix care, fără să fie credincios, păstrează cu preţioasele şi vastele sale studii de psihologie religioasă, o atitudine obiectivă, care adeseori duce la concluzii, în stare să fie acceptate, chiar de către oamenii credincioşi.

Paralel cu această critică ştiinţifică profană s-a dezvoltat, în Apus în special, studiul psihologiei religioase propriu-zise, care a căutat şi caută interpretarea acestor fenomene şi să ţină piept curentului negativist care vine din tabăra psihologilor necredincioşi.

În treacăt fie spus, ultimul atac ce s-a dat religiei pe teren psihologic, este atacul venit din partea doctorului Freud, din partea freudismului, care a dat interpretări cu totul opuse şi defavorabile diferitelor vieţi de sfinţi, pe care le-a studiat.

În freudism avem de a face cu o concepţie pur materialistă. Toate interpretările freudismului sînt bazate pe concepţii materialiste, pentru că nu admite sufletul ca spirit, în afară de concepţia strict materialistă; aşadar cînd citiţi o carte fie de Freud fie de alţi aderenţi ai doctrinei, trebuie să vedeţi în freudism o concepţie materialistă, şi prin urmare orice interpretări s-ar da vieţii religioase, pe baza acestei doctrine, sînt de la început interpretări materialiste. Există o altă ramură a freudismului sau mai bine zis a unor savanţi freudişti, care, dezgustaţi de acest fel de interpretare a fenomenelor mistice, s-au despărţit de freudism, căutînd să creeze o ramură spiritualistă.

Aşa este în special şcoala de la Zürich în frunte cu Jung care caută să dea o interpretare spiritualistă.

În genere, atacurile care se aduc vieţii religioase, din partea criticismului negativist, care se manifestă pe teren psihologic, tinde să prezinte fenomenele religioase, în special fenomenele mistice, ca o apariţie maladivă, ca o apariţie a psihologiei patologice, ajungînd la concluzia că, chiar ceea ce este mistic şi prea extraordinar în psihologia mistică, nu este altceva decît o serie întreagă de fenomene patologice, care se pot explica prin urmare cu ajutorul psihiatriei sau a psihologiei patologice.

Evident că savanţii care aparţin sferei religioase au căutat să ia o atitudine, faţă de acest criticism în legătură cu viaţa religioasă în ceea ce are ea mai specific şi mai înalt. Aşa ştiinţa apuseană e pe cale să creeze o psihologie religioasă ştiinţifică anumită.

Nu se poate spune în stadiul de azi că, în toate ramurile psihologiei ştiinţifice, teologia şi-ar fi spus ultimul cuvînt.

Tendinţa este actualmente de a se forma o psihologie religioasă pe baze nu numai documentare, ci şi pe baze ştiinţifice, cît mai înaintate.

Se puneau cele mai mari speranţe în Henri Bremond, unul dintre cei mai fini analişti ai literaturii religioase, că el va fi cel care va da manualul, pe care toată lumea catolică îl aşteaptă, care să servească de bază şi de orientare tuturor care se interesează de religie; el însă a murit; probabil să fi rămas printre manuscrisele lui acest manual.

Pînă acum un manual de psihologie religioasă nu există.

Literatura psihologică din Apus ne pune la îndemînă o serie de studii aprofundate în materie de psihologie religioasă.

În special în ce priveşte viaţa mistică, această psihologie religioasă este de o bogăţie impresionantă, şi, ceea ce este de remarcat, această bogăţie se observă în limba franceză mai ales. Nici o literatură europeană de azi nu este atît de bogată în studii de psihologie, ca literatura franceză Francezii, în general, trec ca aceia care întrupează geniul psihologic, pe cîtă vreme germanii întrupează geniul în materie metafizică. În virtutea acestui geniu special pe care l-a dobîndit poporul francez, realizează această bogăţie a studiilor de psihologie religioasă mai mult decît orice altă ţară. În ce priveşte însă interpretarea acestor fapte extraordinare din viaţa mistică, fapte extraordinare care nu sînt decît accesorii şi secundare vieţii mistice, nu s-ar putea zice că ştiinţa psihologiei religioase şi-a spus pînă astăzi ultimul cuvînt. Tot ce găsim ca atitudine diriguitoare, în concluzia acestei ştiinţe a psihologiei religioase propriu-zise, nu este de fapt dat în literatura mistică a Bisericii. Dacă cunoaşteţi această concluzie şi această atitudine faţă de faptele extraordinare, la care a ajuns psihologia religioasă şi dacă cunoaşteţi în acelaşi timp vechile criterii, după care se conduceau asceţii, veţi găsi că nu este deosebire între una şi alta; este exact aceeaşi atitudine la autorii moderni ca şi la asceţii de acum 1 500 de ani.

Fiindcă, în această materie de examinare a tuturor faptelor, care se petrec sub influenţa sufletului în cuprinsul din jurul lui şi în vechea noastră literatură a Părinţilor spirituali ai Bisericii noastre, există un simţ critic ascuţit şi răspîndit pretutindeni în această literatură.

Dacă aţi citi **Patericul** care la prima vedere pare o carte de poveşti ascetice, aţi vedea ce simţ critic, ce simţ de discernămînt magistral domină în această carte. În ce priveşte în general faptele extraordinare, trebuie să remarcăm că ele nu aparţin numai vieţii mistice propriu-zise.

În fiinţa omenească sînt puteri pe care noi nu le cunoaştem încă şi se pare că omul modern se cunoaşte mult mai puţin decît omul din timpul clasicismului creştin. Omul modern îşi ignoră în parte facultăţile, care îl aduc chiar prin propriile lor forţe la înălţimea de manifestare, pe care acest om nu o bănuieşte; se pare că abia a început s-o bănuiască.

Epoca materialistă, pozitivistă, care domină tot veacul al XIX- lea, epoca aceasta circumscrisă într-o anumită disciplină, dincolo de care nu există altă po-

sibilitate de interpretare a fenomenelor vieţii omeneşti, epoca actuală a exercitat un fel de teroare asupra omului modern. În stadiul acestei terori, omul modern apăru mai mic decît în realitate.

Dacă în disciplina pozitivistă, intrînd anumite simţuri, anumite facultăţi, mai mult sau mai puţin misterioase, nu s-au putut explica ştiinţific, atunci această parte a fost fie lăsată în umbra fugară, fie dată pradă ironiei şi batjocurii.

Există uneori puteri care izbucnesc din cînd în cînd, despre care omul nu şi-a dat seama, dar a căror manifestare îl pune în umbrire.

Aţi auzit, de pildă, de ceea ce se cheamă cam astfel în limba franceză : **les sourciers** sau **fîntînari**, în limba română. Ce sînt aceşti fîntînari? Oameni care au simţ special, de a descoperi existenţa apei la adîncimi mari şi pe terenuri unde nu se observă semne speciale ca rîuri, lacuri sau alte semne, care să dovedească existenţa apei. Există un simţ cu totul special al acestor oameni, un fel de simţ magnetic. Există acest simţ, care este fără greş, de a descoperi apa la oricît de mare adîncime s-ar găsi ea sub pămînt. Simţul acesta, al acestor oameni, nu se poate explica încă pe cale ştiinţifică; acest simţ, care te uimeşte şi pare că întrece puterile omeneşti.

Citäm un studiu în privinţa acestor fîntînari într-un articol al revistei **Etudes**, revista savanţilor iezuiţi, şi acolo punîndu-se această problemă a fîntînarilor, se dădeau o serie de date, care sînt într-adevăr uluitoare.

În Elveţia trăieşte un fîntînar, un om cu simţul afinităţilor pentru apă subterană; este un preot care descoperă existenţa apei, nu numai pe terenul care merge, dar poate ghici existenţa apei subterane la distanţe enorme. Cineva n-are decît să-i dea o hartă a terenului, oricît de simplă, însă să aibă indicate punctele cardinale şi date asupra vegetaţiilor, pădurilor, dealurilor, văilor etc. şi el îţi descoperă cu ajutorul unei asemenea hărţi, dacă în cutare regiune din India, spre exemplul, există apă subterană şi la ce distanţă.

I se trimite numai prin poştă hărţi cît de simple cu date exacte asupra terenului din oricare continent şi omul acesta examinînd bucăţica de hîrtie spune cu o precizie fără greş, că în regiunea cutare, la adîncimea cutare, se găseşte apă.

Nu este probabil nimic miraculos în această putere de definiţie, în această afinitate a puterii sufleteşti, cu existenţa apei subterane. Pe cale ştiinţifică nu se poate explica încă o asemenea facultate divinatorie, a unui asemenea om. Cazul nu este singurul despre aceşti fîntînari miraculoşi.

Pentru a ne putea explica aceste fapte, să luăm un domeniu mult mai apropiat de noi, un domeniu maladiv. Dumneavoastră aţi observat că reumaticii sînt prevestitori fără greş ai ploilor. Prin anumite dureri care încep să se manifeste în organismul lor, ei sînt siguri că va ploua cît de curînd; unii pot să prezică cînd va ploua în alt continent. Se citează cazuri, cînd un reumatic european spune că

poate să precizeze cînd va ploua în America. Sînt lucruri care ne pun pe gînduri şi care îţi dezvăluie laturi din fiinţa noastră, pe care nu le bănuieşti, iar cînd apar la suprafaţă, nu ştii cum să le explici.

Trecînd la fenomenele extraordinare propriu-zise trebuie să remarcăm că nu aparţin propriu-zis misticilor. Aceste fenomene aparţin unor persoane, fie din domeniul patologic, fie din domeniul profan obişnuit.

Să luăm bunăoară capitolul vedeniilor. Este aşa curent şi la ordinea zilei, în cercurile de ştiinţă ocultă, cel de al 6-lea simţ — „claire voyance", cum i se spune în limba franceză, — adică clară vederea sau **vederea la distanţă**, care înfrînge spaţiul şi este un fenomen constatat ştiinţific, care este în afară de orice îndoială.

Ei bine, aceasta este unul din cele mai frecvente şi caracteristice manifestări ale vieţii misticilor în genere.

Citind **Patericul**, de la primele povestiri şi pînă la ultimele, avem de-a face cu acest dar deosebit de a vedea, de a înfrînge spaţiul oricît de mare.

Un autor pe care vi-l recomand este Henry Joly, care a scris o carte, pe care probabil o aveţi la bibliotecă **„La psichologie des Saints"**, şi vă rog să o citiţi; este o carte foarte lămuritoare pentru dumneavoastră, şi este ceva mai uşoară de citit, decît alte cărţi din acest domeniu. Tot în această direcţie a scris o carte şi Joseph Maréchal, care este un studiu psihologic, însă vă previn că este o carte foarte abstractă, vă cere un efort mai mare de a o citi.

Henry Joly citează, relativ la vedenii, un caz al Societăţii regale de ştiinţe psihologice din Londra căreia îi aparţin cele mai de seamă personalităţi din lumea ştiinţifică, literară, politică, care a constatat fără putinţă de tăgăduire apariţia, adică vederea a şapte persoane la diferite date, care erau absente, care erau la distanţe mari şi a constatat vederea lor apropiată adică în Londra, constatînd această apariţie, deşi persoanele nu erau prezente.

Să vă citez un caz din Pateric. Un bătrîn ascet este chemat la un moment dat la o mare distanţă (era în Apus) ca să vadă un alt pustnic, care era în agonie şi care cerea să fie văzut de vechiul şi venerabilul său prieten. Abia ieşi bătrînul ascet din casă şi porni la drum cu ucenicii săi, cînd deodată se opri în loc şi spuse : „Este în zadar să mai mergem, căci bătrînul ascet şi- a dat duhul". În acel moment văzuse viziunea sufletului care se ridica de la pămînt cu nişte aripi de îngeri. Într-adevăr la cîteva zile după această întîmplare îi veni vestea că exact în ziua şi ceasul cînd venise vedenia pustnicul murise.

Întîmplări de acest fel, de vedere şi de auzire la distanţă sînt foarte frecvente. Se citează cazul cînd un mare pustnic vede la distanţă întîmplările celor care vin să-l viziteze, admiratorilor sau ucenicilor, spunîndu-le că în cutare loc li s-a întîmplat cutare nenorocire, că le-a murit măgarul ş.a.m.d.

Din viaţa Sf. Tereza de Avila, care e plină de aceste fapte minunate, Henry Joly citează, tot în această ordine de lucruri, o vedenie a sfintei, care fiind în

rugăciune, vede în largul mării 40 de călugări iezuiţi, care sînt ucişi de către corsarii care i- au atacat. În durerea ei sufletească, se adresează duhovnicului ei, care însemnează acest fapt, pentru a-l controla, şi peste o lună de zile vine confirmarea faptului că într-adevăr 40 de călugări au fost ucişi pe mare, fiind atacaţi de corsari.

Sînt fapte care nu se pot tăgădui, aceste fapte de vedere la distanţă, care însă nu sînt caracteristice vieţii mistice, deşi sînt aşa de frecvente în viaţa mistică, începînd de la monahism şi ascetism pînă la oricare dintre sfinţi, oricît de modern; tot aşa faptele care se pot întîmpla în cea de a doua categorie: profeţiile, nu pot fi tăgăduite. Nu este vorba de ghicitorii obişnuiţi care povestesc prezentul, trecutul şi viitorul, ci vorbim de anumite personalităţi, anumite persoane mai bine zis, care pot să aibă anumite prevederi, dincolo de ziua de mîine.

Afară de acestea sînt minunile care şi ele nu constituie ceva specific vieţii mistice, căci asemenea minuni, asemenea fapte miraculoase, care ies din ordinar, pot să săvîrşească nu numai sfinţii, pot să le săvîrşească şi cei ce se află la antipozii sfinţeniei. Ştiţi din istoria bisericească, că şi diavolul face şi el minuni. De asemenea în primul veac al creştinismului apare un Simon Magul, care uimea lumea prin minunile sale, şi Apolonius de Tiana, pe care păgînii căutau să-l opună persoanei Mîntuitorului. Ştiţi ce restricţii pune Mîntuitorul în ce priveşte minunile, şi ce apel face la judecata noastră, la prudenţa noastră cînd este vorba de minuni; fiindcă într-adevăr aceste fapte extraordinare pot fi rezultate ale sfinţeniei, dar pot să nu fie rezultat al sfinţeniei.

Ce atitudine trebuie să luăm noi, care citim vieţile şi care citim literatura mistică în general, faţă de aceste fapte extraordinare?

Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie să ne adresăm mai întîi sfinţilor. Dacă ne adresăm **Patericului** citindu-l cu atenţie, vom constata că, în ce priveşte viaţa miraculoasă, este o pază extraordinară, pe care o păstrează misticii; cei mai desăvîrşiţi se feresc ca de foc de aceste fapte miraculoase, pentru că se tem de aceste fapte miraculoase, să nu fie venite din izvor diavolesc. Vă spuneam în lecţia trecută că diavolul şi în chip de natură luminată, în chip de înger, — uneori are îndrăzneala să apară în chipul Mîntuitorului.

Este o prudenţă excesivă, chiar din partea sfinţilor şi asceţilor, în ce priveşte aceste minuni, care năvălesc asupra lor. În legătură cu aceasta vă citez un pasaj din Pateric. Un călugăr tînăr întreabă pe un bătrîn : Părinte, ce zici de cei care au vedenii îngereşti? Şi bătrînul răspunde: Eu fericesc mai mult pe cei care îşi văd de păcatele lor, decît pe cei care au vedenii îngereşti sau altfel de vedenii. Răspunsul acesta este aşa de important pentru viaţa mistică, încît îl veţi găsi repetat de mai multe ori, în paginile Patericului.

Relativ la minuni, literatura mistică din Apus, într-o mulţime de cazuri, ne oferă răspunsul în această privinţă; astfel, un caz, cînd Sf. Bernard, care era

făcător de minuni, îngrijorat de aceste minuni pe care le săvîrşea, se întreba: Minuni eu ştiu că nu fac decît sfinţii sau ipocriţii — adică cei posedaţi de diavol. Eu nu sînt nici unul nici altul. De ce Dumnezeu face minuni prin mine? Desigur că Dumnezeu vrea ca aceste minuni să edifice pe necredincioşii din această lume. Eu sînt nevrednic, fiindcă nu sînt sfînt şi sînt neputincios, fiindcă sînt un om simplu.

Întotdeauna, atitudinea sfinţilor, atitudinea asceţilor adevăraţi, chiar atunci cînd fac minuni, este aceea de a se feri cît se poate de minunile pe care le fac, de a se controla necontenit asupra acestor minuni şi în general asupra tuturor faptelor cu caracter extraordinar. Este o temere ca nu cumva acestea să vină din partea diavolului.

Henry Joly, gîndindu-se la minunile şi faptele extraordinare, care se petrec în jurul fenomenului mistic, pentru a le defini mai bine, împarte extazul în trei. Nu este o idee personală a lui, ci este clasificarea din doctrina Bisericii creştine.

Extazele sînt de trei feluri :

— naturale
— diabolice
— divine

Extazele naturale sînt extaze patologice. Psihiatria sau psihologia patologică ne oferă serii întregi de asemenea extaze maladive, de boli caracteristice sufletului.

Să luăm, de pildă, isteria. Ei bine, isteria este una din acele boli foarte frecvente în extaz. Epilepsia este de asemenea o boală frecventă în extaz. Dostoievski, marele scriitor rus, avea extaze provocate de accesele epileptice.

Sînt apoi extaze diabolice, ale celor posedaţi de spiritul răului, şi extaze propriu-zise religioase, divine.

Ce criterii avem noi pentru a le deosebi, dacă e oare vorba de un extaz natural, diabolic sau divin? Fireşte că nu putem avea criterii exterioare; şi atunci să examinăm antecedentele şi consecvenţele celui care cade în extaz. Felul cum se produce extazul şi consecinţele acestuia sînt singurele criterii sigure, fiindcă sînt obiectivele după care judeci un extaz, după cum putem judeca felul faptelor extraordinare, care se petrec în legătură cu aceste extaze.

Dacă este vorba de un extaz natural, deci patologic, provocat de o maladie, este foarte uşor să distingem caracterul acestui extaz.

Mai întîi avem antecedentele, aspectele actuale şi consecinţele acestui extaz; acel bolnav înfăţişează forme exterioare disgraţioase, care nu sînt asemănătoare cu formele exterioare, care se manifestă obişnuit. Apoi după extaz se observă oboseală, mare întunecare a facultăţilor mintale, a memoriei, slăbiciuni şi oboseli fie de ordin fizic, fie de ordin psihic. În ordine morală nici un cîştig, nici un fel de ameliorare în urma acestor extaze.

Prin ce distingem extazul diabolic?

Îl distingem prin felul lui de manifestare. În extazul diabolic, cel care vorbeşte — căci de multe ori extazul diabolic se manifestă cu vorbire —, extaticul nu-şi mai aduce aminte de ce a vorbit. Este altcineva care vorbeşte prin el, e un posedat care momentan vorbeşte.

Formele acestui extaz sînt aşa de dezagreabile că simulează cele mai indecente mişcări. Un alt semn caracteristic este acela că extaticul diabolic poate să şi-l provoace cînd vrea; de obicei acest extaz îl provoacă între oameni, pentru a fi văzut. Şi astăzi sînt oameni care îşi provoacă extazul diabolic, care face ca prin ei să vorbească diferite personalităţi din lumea de dincolo şi pentru a-ţi da consultaţii în diferite lucruri care te privesc.

Extaticul divin n-are nimic din aceste caracteristici. Extazul divin se dă anumitor oameni, ca un dar, ca o descoperire personală a lui Dumnezeu, pregătit în special prin viaţă îndelungată, de rugăciune continuă. Extazul divin nu provoacă nici oboseli corporale, nici oboseli de ordin psihic, ci dimpotrivă facilitează o sporire extraordinară a puterii sufleteşti şi mai multă vivacitate a puterii trupeşti, a celui care a căpătat acest extaz. Acestea sînt criteriile, după care nu greşim niciodată în judecarea acestor fapte de ordin miraculos, care se petrec în legătură cu extazul.

Nu trebuie să confundăm sfinţenia cu aceste fapte extraordinare ce pot fi adevărate, dar nu necesare pentru a atinge acele desăvîrşiri spirituale; iar în ceea ce priveşte deosebirile lor, fiindcă nu aparţin numai domeniului misticilor, în deosebire una de alta, trebuie să ne conducem de acele criterii care sînt vechi, dar nu sînt totdeauna sistematizate.

Teologia sau calea unitivă. Interpretarea extazului

Vom căuta să schiţăm în prelegerea de astăzi cîteva aspecte din problemele destul de dificile pe care le ridică fenomenul mistic şi în special extazul.

Aţi văzut că extazul este a treia şi penultima etapă din viaţa mistică; penultima etapă care este extazul de caracter permanent, sau nunta spirituală sau căsătoria spirituală.

Ce înseamnă extazul? După etimologia grecească înseamnă ieşire din sine, sau în afară de sine. Prin urmare atunci cînd spunem mistic, aceasta presupune neapărat o ieşire din sine, o depăşire a sa dacă ţinem socoteală de cei doi factori: dumnezeiesc şi omenesc, care participă în extaz, şi în viaţa mistică în general. Atunci putem defini extazul, cu un salt din ordinea omenească, în ordinea dumnezeiască. Cu ajutorul cărei puteri se provoacă acest salt, această ieşire a omului din sine însuşi şi acest salt din ordine naturală în ordine supranaturală? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să ne reamintim că nu există viaţă mistică, nu e posibilă viaţa mistică fără har, fără harul lucrător, fără graţia actuală; sau cu un termen pe care îl găsim în cărţile de mistică, fără harul mistic sau graţia mistică. Harurile mistice aparţin ordinului supranatural; prin urmare ca să se producă acest extaz, acea stare de ieşire din sine a omului, nu sînt suficiente şi, ceva mai mult, nu sînt necesare puterile omului pentru ca să se producă acest extaz. Pentru această ieşire din sine trebuie o forţă care să-i smulgă spiritul, pentru a-l arunca dincolo de ordinea umană, în ordinea divină. Aceste puteri sînt harurile mistice, harurile lucrătoare sau graţiile actuale; oricare din aceste expresii însemnînd acelaşi lucru; deci întrebarea firească ce se pune pentru mintea noastră obişnuită este următoarea: Dacă în extaz puterea activă reprezintă Divinitatea prin harul mistic, cum participă atunci omul la viaţa mistică, la extaz? Participă realmente la extaz sau nu? Şi dacă participă în ce măsură participă el şi în ce măsură participă puterea dumnezeiască? Întrebarea aceasta se poate exprima şi cu alţi termeni, atunci cînd este vorba de participarea omului şi a lui Dumnezeu la crearea extazului; punem de fapt problema cunoscută şi atît de dificilă din filo-

sofia religioasă a naturii şi a harului. O problemă în care chiar mintea genială a lui Blaise Pascal s-a încurcat şi n-a putut să rezolve nimic.

Vă spuneam că acela care speră la suprema unire în Dumnezeu prin viaţa mistică, porneşte pe această cale, dintr-un fel de negrăită nostalgie paradisiacă. E ceva în natura umană, în memoria ancestrală a noastră, dacă voiţi, ceva din amintirea vagă a paradisului care a fost odată şi a paradisului, pe care îl sperăm dincolo de această lume, al fiinţei noastre şi atunci această nostalgie paradisiacă este aprinsă de o graţie specială a lui Dumnezeu.

Nimic nu se petrece în viaţa religioasă fără să fie o chemare, un îndemn cît de misterios din partea lui Dumnezeu, care stăpîneşte în om acel elan către viaţa mistică superioară, către unirea cu Dumnezeu. Cu alţi termeni, această viaţă mistică superioară, sau această unire cu Dumnezeu se numeşte viaţa deiformă, prin urmare, formată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Termenul, pe care îl întrebuinţează Părinţii Bisericii şi pe care îl întrebuinţează orice mistic, este îndumnezeirea omului; căci aceasta este unirea sufletului cu divinitatea, îndumnezeirea omului; şi termenul acesta, gîndul acesta, că Dumnezeu binevoieşte să ne îndumnezeiască, este un gînd foarte familiar în literatura patristică veche şi în orice literatură, fie medievală, fie modernă. Tocmai pentru a înţelege mai bine în ce constă această îndumnezeire a omului, în ce constă această viaţă deiformă, se pune această întrebare şi se caută a se răspunde: în ce mod participă natura umană în extaz şi în ce mod participă natura dumnezeiască în extaz? Extazul este o ieşire din sine însăşi şi care presupune imediat o intrare în divinitate? Şi atunci, viaţa pe care o creează extazul, această supremă formă de viaţă, pe care o concepem noi creştinii, este **teantropia**; fiindcă nu avem un alt cuvînt în româneşte pentru a exprima această viaţă, şi care este îndumnezeirea umanităţii după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

De ce se pune această întrebare? Pentru că în literatura mistică ne găsim în faţa unor informaţii uluitoare, care pot să ducă în eroare şi care duc de fapt în eroare; dacă citim opera lui Ioan al Crucii, bunăoară, vom găsi expresii ca acestea: Că în extaz este absolut necesară mortificarea spiritului, ca extazul să se producă; sau reducerea la neant a facultăţilor superioare ale omului; şi atunci, nu cumva, înseamnă, mai mult sau mai puţin, încetarea totală a omului de a participa activ în extaz?

Pentru a ajunge la această supremă formă de viaţă religioasă: extazul, este necesar, cum ştiţi, un întreg proces psihologic, după ce mai întîi a fost fizic, de mortificare a trupului nostru, pe urmă, un proces psihologic de culminare şi de condensare a conţinutului psihologic al sufletului nostru.

În natura intimă a sufletului omenesc, există aceste tendinţe către unitatea supremă a sufletului, o tendinţă de a centraliza toate componentele vieţii, de a le centraliza, în ceea ce se cheamă eu.

În eu-l nostru există tendinţa de a depăşi şi acest eu către o unitate superioară, către fiinţa superioară sau supremă, către Dumnezeu; provocarea psihologică care prepară ieşirea în extaz înseamnă una iar golirea totală a sufletului nostru de imaginile care sînt în el, de conceptele care sînt în el, de conţinutul conştiinţei noastre active şi reflectate înseamnă alta, sau înseamnă cumva eliminarea unora sau menţinerea altora? Este, prin urmare, vorba de o simplificare progresivă a conţinutului nostru sufletesc, simplificare care sărăceşte sufletul de acest conţinut, sau e vorba de o simplificare care, dimpotrivă, îmbogăţeşte conţinutul sufletului nostru?

La această chestiune, unii dintre psihologi răspund că este vorba de o simplificare, care sărăceşte sufletul, iar alţii, că este vorba de o simplificare, care îmbogăţeşte sufletul; nu este greu de ghicit că psihologii profani necredincioşi sau raţionalişti sînt acei care vorbesc de această simplificare treptată către extaz, care pregăteşte extazul, ca de o simplificare sărăcăcioasă, pe cîtă vreme psihologii religioşi, mistici, vorbesc de o simplificare care, dimpotrivă, îmbogăţeşte conţinutul sufletesc care se pregăteşte pentru extaz.

Închipuiţi-vă viaţa noastră sufletească ca pe un ac magnetic; oricum vei întoarce busola, care susţine acul magnetic, acul se va orienta invariabil spre nord. Este o forţă magnetică spre nord, care îl atrage necontenit în această direcţie. Tot aşa sufletul omenesc se orientează în mod spontan, asemenea unui ac magnetic, spre polul lui de atracţie, care este Dumnezeu. Universul întreg, lumea întreagă se susţine prin atracţia a doi poli opuşi, polul om şi polul Dumnezeu. Între aceşti doi poli există atracţia continuă şi irezistibilă a iubirii, fiindcă substanţa care susţine întreaga viaţă este **iubirea**, cea mai înaltă dintre virtuţi, care rămîne dincolo de această viaţă, care trece în ordinea dumnezeiască.

În lumea cealaltă nu avem nevoie de credinţă, fiindcă vedem bine pe Dumnezeu, nu avem nevoie de nădejde, pentru că ceea ce am sperat s-a realizat. Lumea cealaltă, ca şi lumea de aici, se susţine prin marea şi irezistibila putere a iubirii. Această putere misterioasă constituie pentru sufletul omenesc acea aspiraţie, acea ridicare către Dumnezeu tot mai aproape, pînă la unirea totală cu El. Fiinţa pe care o iubeşti exercită o atracţie necontenită asupra ta; fiinţa pe care o iubeşti exercită atracţia de a te contopi cu ea, de a o admira, de a o preaslăvi; tot asemenea cu Dumnezeu pe care Îl iubeşti.

Cel care iubeşte pe Dumnezeu simte nevoia de a-L proslăvi, de a-L admira, simte nevoia de a se apropia necontenit de El, de a fi în unire permanentă cu El, de a se contopi în lumina Lui şi simte nevoia de a-L imita. De aici necesitatea vieţii mistice, de aici aspiraţia către viaţa mistică şi de aici graţia pe care o acordă Dumnezeu oamenilor şi elanul pornit din iubirea noastră către Dumnezeu.

Această reciprocă iubire între om şi Dumnezeu, între mica flacără a iubirii din sufletul omului şi flacăra cea imensă care este Dumnezeu formează **teantropia**,

unirea universalului cu singularul; totuşi, în încercările de a explica aceste fapte miraculoase, pe care le constituie unirea universalului cu singularul, sau unirea omului cu Dumnezeu, interpretările care se dau, sînt foarte variate.

Un psiholog necredincios, venit să analizeze fenomenul mistic, va analiza prin elementele care îi stau la îndemînă; şi dacă, bunăoară, fenomenul mistic îi prezintă aspecte psihologice şi fizice, asemănătoare cu anumite fenomene de extaz morbid, patologic, atunci psihologul raţionalist va căuta să interpreteze fenomenul mistic, religios, propriu-zis, prin analogie sau identificare cu fenomenul mistic morbid.

Există transă în fenomenul mistic, în extazul religios, dar există transă, cum am văzut, şi în extazul morbid, în extazul isteric şi atunci psihologia raţionalistă va confunda extazul religios cu extazul morbid, din pricină că fenomenele de transă sînt asemănătoare. Anumite aspecte fizice şi psihologice în jurul transei sînt de asemenea asemănătoare. Lucrul acesta poate să ducă în eroare pe psihologi, care să interpreteze fenomenul religios, extazul religios, ca şi cum ar fi extaz patologic. Există o întreagă literatură, în special din veacul al XIX-lea, care caută să interpreteze fenomenele specifice ale vieţii religioase şi în special extazul prin analogie, — dacă nu prin identificare —, cu fenomenele morbide ale psihologiei patologice, ale psihiatriei, ş.a.m.d.

Să reluăm întrebările pe care le-am pus la început şi anume: cît participă omul în extaz şi cît participă puterea dumnezeiască în extaz?

Fiindcă nu avem timp să ne ocupăm pe larg de aceste foarte importante probleme, voi căuta să le rezum în cele ce urmează aşa cum au fost interpretate de autorii mai de seamă în această materie. Ioseph Marechal în cartea sa **Etudes des psichologie mistique**, încercările de interpretări profane ale psihologiei empirice sau raţionaliste le împarte în două categorii mari: Mai întîi, am spus că în extaz, este vorba de simplificarea pînă la maximum a conţinutului nostru sufletesc de tot ce conţine el ca reprezentare, imagini, idei, concepţii, ş.a.m.d. Un psiholog raţionalist interpretează astfel: „extazul presupune o transă, o intrare în inconştient, şi atunci în această transă, în care cade sufletul nostru, simplificarea cu care a intrat în transa extazului, este numai aparentă. În realitate, sufletul nu s-a simplificat, n-a ajuns la substanţa pură, aşa cum ne-am închipuit că este spiritul pur sau sufletul pur; în realitate continuă să dăinuiască toate formele de conştiinţă, care creează viaţa psihologică normală". Cu alte cuvinte în extaz nu este vorba de o intervenţie supranaturală, adică extazul n-ar fi altceva decît o stare înşelătoare de sine însuşi, şi atunci în extaz ceea ce numim contopire în Dumnezeu, viaţa directă trăită în Dumnezeu, nu este decît o simplă iluzie, fiindcă n-am trăit în Dumnezeu.

Este o interpretare pe care vrea să o dea fenomenului religios, în special extazului, marele psiholog francez Henry de la Croix, profesor la Sorbona.

O altă interpretare, luată tot din domeniul psihologiei raţionaliste, este aceasta: Negativitatea este inconştienţă totală.

Vă rog să nu înţelegeţi greşit această expresie. Negativitatea este aspectul negativ al extazului, adică partea de mortificare, de pregătire cu care intră sufletul în extaz; prin urmare negativitatea este inconştienţă totală.

Ce înseamnă aceasta ? Este o judecată tot după analogia extazului religios cu extazul morbid sau cu alte fenomene, care se petrec în viaţa noastră şi care sînt similare.

Transa înseamnă cădere în inconştient, este ceva, prin urmare, ca somnul adînc, în care noi pierdem conştiinţa despre lumea înconjurătoare şi de noi înşine. Tot aşa pierdem conştiinţa în extazul isteric, tot aşa în cel epileptic, în cel hipnotic, tot aşa o pierdem în orice sincopă prin are am trece.

Prin urmare dacă negativitatea extazului este inconştienţă totală, dacă omul cade cu desăvîrşire în inconştienţă, cînd intră în extaz, pentru psihologia empirică profană, căderea aceasta în extaz este tot o înşelătorie de sine a omului; nu e vorba prin urmare de atingerea directă a lui Dumnezeu, de experimentarea personală şi directă a lui Dumnezeu; ci ar fi vorba de subconştientul nostru, care continuă să existe în această stare de sincopă, de transă sau de extaz.

Cum este posibil, însă, să se înşele acei mistici care ne-au lăsat mărturisirile lor arzătoare, despre experienţele lăuntrice tainice şi negrăite, care coincid într-un mod miraculos cu altele de-a lungul veacurilor? Cum nu este posibilă acea trăire în Dumnezeu, care formează acea imensă literatură a misticilor, scrisă de oameni geniali în ordinea naturală a lucrurilor; toate aceste mărturii care aparţin unor personalităţi, care stau pe culmile geniului omenesc, şi atunci cu ce drept putem să venim noi, să contestăm sinceritatea acestor imense mărturisiri? Sîntem forţaţi să ne ţinem, deci, de interpretarea literară a acestor confesiuni mistice.

Toţi misticii îşi amintesc din ceea ce au trăit în extaz şi încă îşi amintesc într-un mod covîrşitor. Cum ne putem noi explica expresia aceasta de moarte a spiritului, în extaz, de neconştiinţă a omului în extaz, fiindcă dacă este realmente vorba de o cădere în inconştienţă, cum ar fi o sincopă, cum ar fi o transă isterică sau epileptică, dacă e vorba de o suspendare totală a facultăţilor noastre sufleteşti în extaz, atunci cum este posibilă amintirea acelora pe care le-a trăit în extaz? Evident că dacă toate funcţiunile sufletului, dacă eul, inteligenţa, voinţa, sentimentele noastre, dacă memoria noastră s-au suspendat pur şi simplu în extaz, atunci e imposibil să ne mai reamintim ceva, după ce extazul a trecut; şi atunci ne întrebăm: Intră într-adevăr inteligenţa noastră, spiritul nostru în inconştient sau se produce cu el un fenomen cu totul aparte şi neobişnuit?

Unii din mistici, descriind starea extazului, se exprimă astfel : În extaz nu mai vedem cînd vedem, nu mai auzim cînd auzim, nu mai pipăim cînd pipăim, nu mai

sărutăm cînd sărutăm. Sînt expresii paradoxale cum veţi întîlni în multe din mărturisirile misticilor. Ce înseamnă aceste expresii?

Este adevărat, că în extaz, încetează să funcţioneze activitatea noastră discursivă a inteligenţei noastre; e adevărat că în extaz, încetează să mai funcţioneze conştiinţa de sine, într-un fel cu totul special. Ceea ce pierdem noi în extaz este numai conştiinţa reflexivă. (Fac o paranteză. Eu gîndesc în momentul de faţă sau mai bine zis vorbesc; dar în momentul acesta cînd eu vorbesc, în momentul cînd gîndesc, în acelaşi timp am conştiinţa că gîndesc. Aceasta este conştiinţa reflexivă.). Ei bine, în extaz omul pierde această conştiină reflexivă.

În extaz omul vede pe Dumnezeu, sau omul simte atingerea lui Dumnezeu, însă nu are în acelaşi moment conştiinţa acestei vederi, sau a acestei atingeri a lui Dumnezeu. Spiritul nostru nu încetează total să funcţioneze. Dacă spiritul nostru n-ar fi participat la atingerea lui Dumnezeu, din extaz, atunci ar fi imposibil amintirea ulterioară; şi aceasta este caracteristica extazului religios, faţă de transele patologice morbide; cu alte cuvinte cunoaşterea aceasta experimentală a lui Dumnezeu se produce datorită unei intuiţii imediate a Divinităţii.

Ceea ce se observă după un extaz este vioiciunea unită cu o energie pe care o capătă cel care s-a învrednicit de extaz.

Extaticii nu sînt oameni contemplativi, care stau înţepeniţi, aşteptînd momentul de extaz, ci ei sînt oameni de o activitate extraordinară, cu totul excepţională.

Viaţa oricărora dintre aceşti mistici mari este plină de opere de ordin social şi moral, fiind oameni extrem de activi. De unde toate aceste sporuri extraordinare în facultăţile lor creatoare, dacă extazul ar fi ceva morbid? O simplă iluzie este nimic, iar din nimic nu poate să iasă ceva. Numai lucrul acesta dacă l-am lua în consideraţie, el este suficient pentru a ne edifica asupra caracterului excepţional, supranatural, pe care îl are extazul. Însuşi acest rezultat în viaţa practică este o dovadă categorică că avem de-a face cu viaţa deiformă, care a intrat deja în vecinătatea lui Dumnezeu, care transformă imediat viaţa omului, după chipul şi asemănarea Sa. În operele misticilor care au scris despre această viaţă se vede o rară putere de inteligenţă şi o largă raţiune. Cum ar putea să fie aşa de rezonabili aceşti mistici, dacă fenomenul pe care îl trăiesc n-ar fi decît o transă isterică, hipnotică sau epileptică?

Însăşi opera lor, cu un caracter strălucitor, intelectual, este o dovadă că avem de-a face cu un extaz de ordin supranatural.

INDICE DE NUME

A
Antonie cel Mare, Sf., 36
Aristotel, 14, 53, 55
Arseniew Nicolae, 156
Atanasie cel Mare, Sf., 36
Augustin, Fer., 112, 141

B
Bremond Henri, 162

C
Cayre Fuibert, 119, 121
Certfericov Serghie, 145, 149
Cicerone Iordăchescu, 41
Clement Alexandrinul, 8, 14, 18, 34

D
Dionisie Areopagitul, Sf., 9, 25, 40, 73, 77, 84, 91, 119, 140, 143, 155
Dostoievschi Feodor, 149, 155

E
Efrem Sirul, Sf., 37, 160
Erasmus de Rotherdam, 40
Eusebiu de Cezareea, 9
Evagrie din Pont, 37, 79

F
Filotei Sinaitul, Sf., 42, 135, 138
Fotie, patriarhul, 42, 143
Francisc de Asissi, Sf., 87
Francois de Sales, 118

G
Garigou — L angrange, 10, 46, 103
Gogol Nicolae, 149
Grigorie de Nazianz, Sf., 13, 16, 18, 39, 102
Grigor ie de Nyssa, Sf., 40, 110
Grigorie Palama, Sf., 42, 133, 134, 139, 142, 143, 151
Grigorie Sinaitul, Sf., 42, 134, 150, 157

H
Hausherr Irinee, 79, 118, 126, 134, 138
Heinrich Denifle, 10

I
Ignatiu de Loyola, 118, 122
Ioan Cassian, Sf., 36, 102
Ioan Damaschin, Sf., 42, 79, 96, 110, 113, 161
Ioan de Kronstadt, 43
Ioan Scărarul, Sf., 37, 81, 87, 93, 96, 102, 106, 109, 127, 134, 136, 138, 164
Ipolit Romanul, Sf., 8, 18
Irineu, Sf., 8, 18
Isaac de Ninive, 37
Isihie, 42, 135, 136, 138, 143

J
Joseph de Guibert, 8
Juan de la Cruz, Sf., 44, 91, 95, 97, 135

K
Krebs E., 11

L
Leontinov Constantin, 149
Lorenzo de la Valle, 40

M
Macarie Egipteanul, Sf., 36
Marcel de Ancira, 9, 44
Maritain, J., 12, 46, 107
Martin Luter, 40
Metodiu de Olimp, 8, 16, 29
Marcu Pustnicul, Sf., 37, 142, 143
Maxim mărturisitorul, Sf., 19, 41, 79, 80, 100, 143

N
Nichita Stethatos, Sf., 80, 123
Nicodim Aghioritul, Sf., 140, 142, 162
Nicolae Bălan, mitropolitul, 10

Nicolae Cabasila, Sf., 43, 79, 8o, 84, 100, 106, 111, 114
Nil Sinaitul, Sf., 37, 143, 148

O

Origen, 8, 15, 34, 123

P

Pahomie, Cuv., 36
Paisie cel Mare, Sf., 136, 144, 161
Papamihail, Grigorie, 134
Paulescu, Nicolae, 96
Philon din Alexandria, 25, 39
Platon, 14, 39, 53, 54
Plotin, 14
Pourat P., 98
Proclu, 56, 58

S

Sergiu Bulgacov, 21
Simion Noul Teolog, Sf., 20, 42, 80, 100, 109, 118, 120, 124, 134, 143
Stavru, T.K., 133
Stein, J., 133
Stiglmayr, I., 41

T

Tauler Johanaes, 28, 88
Teodor Studitul, Sf., 135
Tereza de Avila, Sf., 99
Tertulian, 155
Tolstoi Leon, 149

V

Vasile cel Mare, Sf., 36, 135, 141
Vasile de la Poiana Mărului, 136, 145, 150

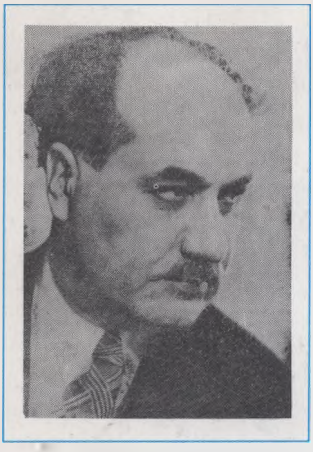
Z

Zahn, I., 11

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 5
1. Ce este mistica? 7
2. Justificarea definiţiei ortodoxe 15
3. Teologia spirituală şi metoda 24
4. Izvoarele misticii ortodoxe 34
5. Sistemul dionisian 1 46
6. Sistemul dionisian 2 55
7. Sistemul dionisian 3. Ierarhiile 65
8. Cele trei faze ale vieţii spirituale 75
9. Purificarea 1 85
10. Purificarea 2 93
11. Iluminarea 102
12. Unirea 110
13. Meditaţia 118
14. Rugăciunea minţii: Metoda isihastă 127
15. Rugăciunea lui Iisus. Consideraţii istorice şi psiho-fiziologice . 135
16. Rugăciunea lui Iisus, esenţa paisianismului 145
17. Popularizarea Rugăciunii lui Iisus. Sensul ei cosmic 156
18. Despre transfigurare 167
19. Contemplaţie şi har 176
20. Felurile contemplaţiei 186
ANEXĂ 197
21. Teologia sau calea unitivă. Caracteristicile extazului 199
22. Teologia sau calea unitivă. Faptele extraordinare 207
23. Teologia sau calea unitivă. Interpretarea extazului 215
24. Indice de nume 221
25. Cuprins 223

Tehnoredactare: ADISAN SRL
Format 16/70X100. Coli tipo 14.
Bun de tipar 3 III 1993
Tiparul executat la
Tipografia mitropolitană
TRINITAS
Mănăstirea Golia - Mănăstirea Neamț



Teologia lui Nichifor Crainic e de-o densitate, de-o intensitate şi de-o bogăţie în preocupări ne mai ajunse până la el. S-a dovedit astfel că nu densitatea în elementele proprii face teologia neagreată de intelectuali, ci prezentarea ei în clişee stereotipe, fără adâncire personală, fără trecerea ei prin intimitatea sufletească a teologului, de unde să se îmbrace în dogoarea convingerilor, în noutatea cuceritoare a unor prezentări care trădează o nouă descoperire a evidenţelor adevărului etern, fulgerată pe rând în focul tensiunilor necurmate ale spiritului său. Tocmai acest caracter viu, trăit, îl are teologia lui Nichifor Crainic. E semnificativ în această privinţă că dânsul a introdus pentru prima dată la noi preocupările de teologie mistică, sistematizând chiar o disciplină cu acest nume la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Cursul de mistică ortodoxă, ţinut studenţilor, e prima adunare şi sistematizare a imensului material de doctrine şi de fapte ascetice şi mistice din cuprinsul spiritualităţii ortodoxe. Un sector întins de preocupări, cele mai centrale, cele mai importante pentru înviorarea vieţii creştine, a fost redat astfel din nou teologiei româneşti, atât de schematică până la dânsul. Nichifor Crainic a lărgit cercul preocupărilor teologice, a deschis zări nouă, dar înnoirile sale nu sunt altceva decât o surpare a zăgazurilor care ţineau teologia noastră închisă dinspre fluviul bogat şi viu al tradiţiei. Nichifor Crainic înnoieşte prin reactualizarea tradiţiei într-o teologie care se mulţumea cu câteva coji din această tradiţie, primite pe calea şi de multe ori prin interpretarea ocolită a teologiilor apusene. Prin Nichifor Crainic s-a săvârşit o adevărată restaurare a teologiei româneşti în duhul ortodox.

Pr. prof. dr. DUMITRU STĂNILOAE